# الكونية والأصولية وما بعد الحداثة

## أسئلة القرن الحادى والعشرين

السيد يسين



الجزء الثانى

أزمة المشروع الإسلامى المعاصر



المكتبة الأكاديمية

أسئلة القرن الحادى والعشرين

# الكونية والأصولية

## وما بعد الحداثة

■ السيد يسين

أسئلة القرن الحادى والعشرين

# الكونية والأصولية

## وما بعد الحداثة

الجزء الثانى

## أزمة المشروع الإسلامى المعاصر

الناشر
المكتبة الاكاديمية
١٩٩٦

## حقوق النشر



**المكتبة الأكاديمية**

١٢١ ش.التحرير - الدقى - القاهره

تليفون: ٣٤٨٥٢٨٢ / ٣٤٩١٨٩٠

تلكس: ABCMN U N ٩٤١٢٤

فاكس: ٣٤٩١٨٩٠ - ٢٠٢

بسم الله الرحمن الرحيم

# المحتويات

صفحة

# تقديم

سبق لى أن كتبت سلسلة مقالات بعنوان أوراق ثقافية نشرت خلال عامين بمجلة الأهرام الاقتصادى، وجمعت بعد ذلك فى كتاب أصدرته المجلة بعنوان: مصر بين الأزمة والنهضة «يوميات باحث مصرى». كان اهتمامى فى هذا الوقت منصبا على معالجة الشئون المصرية، وكنت أحيانا أتعقب حوادث الحياة اليومية لكى أحللها من وجهة النظر السوسيولوچية وأحيانا بأسلوب ساخرٍ، لأن التحليل السوسيولوچى ان حرم نفسه من الاستعارة ومن السخرية فإنه يفقد كثيرا من حيويته.

غير أن السلسلة الجديدة من «الأوراق الثقافية» التى أقدم لها اليوم تختلف اختلافات ملموسة عن السلسلة السابقة. فقد عنيت بأن أعالج فيها موضوعات فكرية وثقافية، وبعضها يتسم بالجدّة، وخصوصا الأفكار المتعلقة بالكونية بكل تجلياتها السياسية والاقتصادية والثقافية، وكذلك تلك التى تتعلق بحركة ما بعد الحداثة.

نشر المقال الأول فى السلسلة بتاريخ ٢ أغسطس ١٩٩٣، ومنذ توالى نشر المقالات أسبوعيا بدأ يتشكل لها جمهور متابع متابعة وثيقة. ولم يكن هذا الجمهور سلبيا فى تلقيه، بل إنه فى بعض الأحيان كان يعبر عن رضاه

أو سخطه على المقالات، وخصوصا تلك التى فجرت معارك فكرية مع التيار الأصولى الرجعى، الذى يمثل الوقود الفكرى للإرهاب العشوائى. كما أن أفكار الكونية وما بعد الحداثة أثارت ردود أفعال مختلفة لدى عديد من القراء.

وقد زاد من نطاق ردود الأفعال أن المقالات تنشر فى نفس الوقت فى عدد من الجرائد العربية وهى القبس الكويتية، وأخبار الخليج، والاتحاد، والرأى الأردنية، والسفير اللبنانية. وهكذا تشكل لها جمهور عربى واسع، أسهم فى تعليقه على المقالات.

ومن المعروف أن المقال الصحفى لا يتسع للمناقشة التفصيلية لبعض الأفكار المجردة التى قد ترد فيه. ومن هنا شكوى بعض القراء مما شاب عددا من المقالات من الغموض، وخصوصا تلك التى طرحت أفكارا جديدة لم يسبق التعرض لها أو تناولها من قبل.

ولذلك فكرت حين شرعت فى اعداد هذا الكتاب أن أعيد نشر دراسة أساسية سبق أن نشرتها كمقدمة تحليلية للتقرير الاستراتيجى العربى عام ١٩٩٢ بعنوان «الثورة الكونية وبداية الصراع حول المجتمع العالمى: تحليل ثقافى». وهى تمثل واسطة العقد فى عدد من الدراسات التى نشرتها عن التغيرات العالمية وتتضمن تأصيلا لأفكار الكونية وما بعد الحداثة.

كما أننى آثرت أن أبدأ الكتاب بإعادة نشر مقدمة لسيرتى الذاتية التى نشرت أولا فى مجلة الهلال عدد مارس ١٩٩٤ بشكل مختصر، ثم نشرت كاملة فى مجلة القاهرة فى عدد أبريل ١٩٩٤. وقررت أن نشر هذه السيرة الذاتية الموجزة من شأنه أن يمد جسوراً من الاتصال بين الكاتب وقرائه.

وبعد، لقد حرصت على أن أورد نماذج من التعليقات النقدية على بعض الأوراق الثقافية، وخصوصا ردود الدكتور كمال أبو المجد والشيخ يوسف القرضاوى، نظرا للأهمية الفكرية للحوار الذى أثرته مع ممثلى تيار الإسلام السياسى. كما أننى حرصت فى قسم ثالث وآخير أن أنشر عددا من المقالات الهامة التى كتبت خارج سلسلة أوراق ثقافية.

القاهرة فى أول يناير ١٩٩٥

**السيد يسين**

# ( ٤٠ )

## رؤية إسلامية معاصرة
## (تحليل نقدى)

تلقيت بالبريد من قارئ كريم آثر أن يوقع رسالته الموجزة «قارئ مصرى مهموم بمستقبل بلاده» نسخة من كتيب بعنوان: رؤية اسلامية معاصرة: اعلان مبادئ (الطبعة الثانية الصادرة عن دار الشرق عام ١٩٩٢) . وقد قدم لهذا الكتيب وصاغ هذه الرؤية الدكتور كمال أبو المجد أستاذ القانون الدستورى والمفكر الاسلامى المعروف. وقد كتب القارئ الفاضل رسالة على الصفحة الأولى يقول فيها: «فى مقال لكم بجريدة الأهرام فى ١١ / ٤ / ١٩٩٤ ورد هذا التساؤل (لماذا لايتقدم أنصار خطاب الحالة الاسلامية ببيان عناصر مشروعهم الذى يدعون اليه فى المجال السياسى والاقتصادى والثقافى؟) أرجو القراءة والتحليل والنقد» .

وهكذا أستجيب للقارئ الكريم الذى أتاح لى فى الواقع بدعوته أن أعيد قراءة هذا الكتيب الهام الذى سبق لى قراءة طبعته الأولى.

---

* الاهرام: ٣٠ / ٥ / ١٩٩٤ .

وأول ما يلفت النظر فى هذا البيان الاسلامى أنه لم يدع أصحابه أنهم ـ وحدهم ـ يتحدثون باسم الاسلام، كما تفعل كثير من جماعات الاسلام السياسى النشيطة على الساحة، وانما هو تعمدوا أن يقدموا «رؤية اسلامية معاصرة» باعتبارها اجتهادا مطروحا للنقاش العام. وهذه أولى الايجابيات. أما الايجابية الثانية فهى انه نتيجة حوار بين عدد من الشخصيات المهتمة ببلورة اتجاه اسلامى جديد، وهو بذلك لايعبر عن رؤية فرد واحد للإسلام يزعم انه يعبر عنه، كما كتب أحد شيوخنا الفضلاء مقالة قصيرة فى جريدة الشعب ورد فيها عبارة «باعتبارى ممثلا للإسلام». وبالرغم من ارتفاع مكانة الشيخ الفاضل صاحب الاسهامات المرموقة فى الفكر الاسلامى، فلا يمكن ـ ونحن هنا نتفق تماما مع أصحاب البيان ـ اعتباره ممثلا للإسلام، لأن الاسلام بعبارات البيان نفسه ليس له متحدثون رسميون (راجع صفحة ٤٥ من البيان) وقد طرح البيان الذى صيغ عام ١٩٨٠ ولم ينشر فى وقته على حوالى مائة وخمسين مثقفا لابداء الرأى فيه وهى سنة حميدة أن تطرح الاجتهادات الفكرية حتى يتم التحاور معها.

الكتيب الذى نحن بصدده يطرح على القارئ مشكلة قد تكون شكلية وان كانت هامة. وهى أن المقدمة الثانية للكتاب ومقدمته الأولى استغرقت حوالى خمس وثلاثين صفحة حافلة بالاستدراكات والتحوطات والمحاذير، فى حين ان متن البيان نفسه لم يشغل سوى احدى وثلاثين صفحة! وقد كان من الأنسب تضمين كل الملاحظات والأفكار الثرية التى طرحت فى المقدمتين فى المتن نفسه.

وأخيرا يمكن القول ان البيان ذاته مصاغ بأسلوب واضح، ويتبنى منهجا عقلانيا فى تقديم الأفكار وطرحها، ويسوده الاعتدال فى المناقشة والرغبة

فى الحوار مع الآخرين الذين قد لايتفقون بالكامل مع أصحاب هذه الرؤية الاسلامية، وهو بذلك يقدم نموذجا جليا لآداب الحوار الفكرى.

ولكن كل هذا لايمنعنا من الدراسة النقدية المتفحصة للبيان.

## المناخ السياسى السائد

فى المقدمة الثانية للبيان يحرص الكاتب على رصد التغيرات والظواهر التى برزت فى حياتنا المصرية والاسلامية وفى حياة العالم منذ ظهور الطبعة الأولى له، ويركز على ظاهرتين: الأولى تزايد حدة الاشتباك والمواجهة بين عدد من حكومات الدول العربية، وبين بعض روافد التيار الاسلامى. ويشير الى مايقع فى الجزائر وتونس والى حالة «التوجس» والتخوف والارتياب التى هى حالة أكثر الحكومات العربية تجاه الحركات والمنظمات الاسلامية. ويدعو الى قطع مسلسل العنف المتبادل بين الحكومات والحركات الاسلامية التى تمارس العنف وذلك فى ضوء ثلاثة أمور: أولا الالتزام فى حماية هيبة الدولة واقرار الأمن بحدود القانون دون تجاوز لها أو ترخص فى الوقوف عند حدودها. ثانيا: أن يكون انطلاق الحكومات فى محاربة الغلو والتجاوز الذى يقع فيه بعض الأفراد .والجماعات التى تحمل واجهات اسلامية انطلاقا من أرض إيمانية تحترم المتدينين وتوقر الدين وتشجع الالتزام بمبادئه. ثالثا: ألا تكتفى الحكومات فى محاربتها ظاهرة الغلو بالتعامل الأمنى والقانونى مع الخارجين على النظام. ذلك أن الخروج السافر على النظام ومخالفة القانون انما هى الحلقة الأخيرة التى ينتهى بها الطريق الطويل الذى يبدأ بالتدين الصحيح لنيجرف شيئا فشيئا متجها الى التجاوز والغلو أو مايسميه البعض ـ خطأ ـ الأصولية.

ويمكن القول ان النقطة الأولى لامحل للخلاف بشأنها، فهناك ضرورة أساسية، حفاظا على أمن المجتمع، ودعما للاستقرار السياسى، ومواصلة لجهود التنمية البشرية، أن يتم الحفاظ على هيبة الدولة، واقرار الأمن فى حدود القانون وفى ضوء الشرعية، وهو ماتم بالفعل حيث تحرص أجهزة الشرطة والنيابة والقضاء على مراعاة مبدأ سيادة القانون، واذا ظهرت أخطاء فى الممارسة أيا كانت صورتها، فالمجال مفتوح لابداء جميع الدفوع الشكلية والموضوعية أمام الأجهزة المختصة.

أما النقطة الثانية التى تقرر وجوب أن تنطلق الحكومة فى محاربة الغلو والتجاوز الذى يقع فيه بعض الأفراد والجماعات التى تحمل واجهات اسلامية من أرض ايمانية تحترم المتدينين، ففيها قصور شديد فى وصف الواقع الراهن وتكييفه واعطائه الوصف الصحيح. فالمسألة لاتقتصر ـ كما يقرر البيان ـ على الغلو والتجاوز الذى يمكن أن يكون تعبيرا عن قناعات خاصة يتبناها عدد من المسلمين، وهم أحرار فى تبنيها مادامت لاتتجاوز الأفكار الخاصة بهم، ولاتتعدى ذلك الى التغول على حريات الآخرين بالقول أو بالاشارة أو بالفعل، أو بممارسة الارهاب الفكرى أو المعنوى. ولكن المسألة أخطر من ذلك بكثير، لأننا بصدد ارهاب وحشى وعشوائى ليس موجها فقط ضد السلطة ورموزها، وانما ضد أفراد الشعب كله وبدون أى تمييز. ولذلك يلفت النظر بشدة ان هذا البيان المعتدل، لم يتطرق لحوادث القتل والنسف والاغتيال، والتى لم توجه فقط ضد رجال الدولة من أول رئيس الوزراء الى عدد من الوزراء ورجال الفكر والصحافة، وامتدت الى أفراد الشعب الأبرياء. ألم يكن أجدى بأصحاب البيان أن يبرزوا ظاهرة العنف الاجرامى الذى يتستر بالاسلام، ويدينوها ادانة واضحة قاطعة؟ أما

التعلل بأن هناك عنفا من قبل الجماعات الاجرامية يقابلها عنف مضاد من قبل الدولة ففيه مراوغة لا تقبل من قبل مجموعة من المفكرين المرموقين. فالعنف الاجرامى بدأ بصورته البارزة ـ وبغير أدنى استفزاز من قبل السلطة ـ بحادث الكلية الفنية العسكرية التى اقتحمتها جماعة صالح سرية وقتلت عددا كبيرا من الأبرياء، ثم تلاها حادث مقتل الشيخ الذهبى، وتصاعدت لاغتيال رئيس الجمهورية ذاته المرحوم الرئيس السادات، والتى تلتها مباشرة المذبحة التى قامت بها هذه الجماعات فى أسيوط ضد رجال الأمن. وبعد ذلك كله تصاعدت وتيرة الارهاب لتحاول تخريب الاقتصاد المصرى من خلال الاعتداءات المتكررة على السياح وعلى البنوك.

فى مواجهة ذلك كله، اذا تحركت الدولة لتقيم الحكم بالقانون، هل يجوز وصف مسلكها بأنه عنف مضاد أم هو تطبيق لصحيح القانون؟ واذا دفع فى هذه النقطة بأنه تحدث تجاوزت من قبل أجهزة الأمن، فهذه التجاوزات يمكن المساءلة عليها وفق قواعد القانون المطبقة، أيا كانت صورتها.

وحين يتحدث البيان عن ضرورة انطلاق الحكومات من أرض ايمانية تحترم المتدينين وتوقر الدين وتشجع الالتزام بمبادئه، فكأنه يقول ان الحكومات تسلك مسلكا مخالفا!. هل هناك حكومة عربية معاصرة تخاصم الاسلام، أو تسئ اليه، أو تقف من «التدين» كله موقف الشك والريبة كما يقول البيان؟. إن الحكومة المصرية الملتزمة بالدستور والذى ينص على أن مصر دولة اسلامية، وان الشريعة الاسلامية هى المصدر الرئيسى للتشريع، لاتمس حريات المتدينين، بل ان برامجها الاعلامية والتربوية كلها تقدس الاسلام، وتحرص على الدفاع عنه ضد خصومه. بل ان الحكومة فى محاولاتها مواجهة موجات العنف بذلت مجهودات واضحة فى عقد

اللقاءات بين الشيوخ المتضلعين فى الدين وجماعات الشباب فى طول البلاد وعرضها، لتصحيح الأفكار الخاطئة، وحثهم على اتباع الطريق القويم. ومن هنا لاتصح النقطة الثالثة التى تتحدث عن اكتفاء الحكومات فى محاربتها لظاهرة الغلو بالتعامل الأمنى والقانونى مع الخارجين على النظام. ويشهد على عدم صحة هذا القول المرسل، أن الحكومة أفسحت المجال للتائبين وأفرجت عنهم فى دفعات متتالية.

## إعلان المبادئ

ستطول المناقشة لو وقفنا عند جزئيات متعددة فى المقدمتين ولذلك أنتقل لمناقشة التمهيد الذى يبدأ به اعلان المبادئ. ويبدأ الاعلان بابراز الحاجة إلى وجود تيار فكرى اسلامى جديد. ثم ينتقل الى نقطة نراها جديرة بالمناقشة لأهميتها اذ يقرر «ان الشعوب لاتستطيع مواجهة مشاكلها بحلول جزئية متفرقة لاتجمعها تصورات أساسية للكون والحياة والانسان وحاجته ومصالحه». وكأن البيان يتهم كل الرؤى المطروحة على الساحة العالمية والمحلية بأنها تفتقر الى تصورات أساسية، لايملكها إلا أصحاب هذا التيار الاسلامى الجديد. ألا يمتلك أصحاب الرؤية الليبرالية للمجتمع تصورات أساسية أقاموا على أساسها تقدم مجتمعاتهم الملموس؟. وهل يمكن الزعم أن الدول الليبرالية فى العالم التى أقامت نهضتها المادية والتى تتمثل فى اشباع الحاجات الأساسية للجماهير، وفى الحريات السياسية لها، لاتمتلك رؤية كلية؟ أو لايمتلك أصحاب الرؤية الماركسية تصورات أساسية؟.. وهل يفتقر أصحاب الرؤية القومية العربية الى هذه التصورات؟. نحن لانتحدث هنا عن العيوب والسلبيات فى الممارسة، فهذه لصيقة بكل

تجربة انسانية سواء كان منبعها الفكر الوضعى أو الفكر الدينى، ولكننا نتحدث عن الزعم الذى ذهب اليه أصحاب البيان فى قصرهم امتلاك التصورات الأساسية على التيار الاسلامى فقط.

وفى موضع آخر يزعم البيان «ص٤١» ان «الحاجة الى احياء قيم الإسلام ونشرها لم تعد حاجة موضوعية مقتصرة على المسلمين، وإنما صارت حاجة عالمية لافكاك للمسلمين من النهوض لأداء مطالبها فى غير ابطاء ولاتقاعس».

ولو اقتصر البيان على القول بأن احياء القيم الاسلامية مطلوب لانتشال المجتمعات الاسلامية المعاصرة من التخلف الاقتصادى والفكرى الذى ترسف فيه، لكان ذلك أمرا مقبولا. أما الزعم بأن هناك حاجة عالمية لذلك حتى بالنسبة للمجتمعات المتقدمة التى سبقتنا بأشواط طويلة فى احترام حقوق الانسان، وفى مجالات الحرية السياسية، ففيه فى الواقع ادعاء غير مقبول. وليتنا نركز على بلادنا، بدلا من التطلع المثالى لتغيير العالم. أليس أجدر بنا أن نساعد أنفسنا أولا، وهى مسألة تحتاج الى طاقات هائلة؟

واذا انتقلنا من التمهيد الى مايسميه المنطلقات الأساسية، واذا تجاوزنا عن بعض المقدمات وركزنا على جوهر المنطلقات، نرى البيان يقرر وأنا أقتبس: «غير أن أسلوبه لا يلتزم بصيغة واحدة يستمدها المسلمون المعاصرون من تجربة واحدة من تجارب تاريخهم، وانما يكون الحكم اسلاميا بقدر مايلتزم بالمبادئ الأساسية التى وردت فى القرآن الكريم والسنة صراحة أو ضمنا، والتى تضع الضوابط والقيم الأساسية لمهمة سياسة الناس والحكم بينهم وعلى رأس تلك المبادئ:

أ ـ مبدأ الشورى فى تقرير أمور المجتمع.

ب ـ مبدأ مسئولية الحكام عن أعمالهم.

جـ ـ مبدأ سيادة «التشريع» المستمد من مصادره الاسلامية على كل سلطة فى الجماعة.

د ـ مبدأ احترام حقوق الأفراد وحرياتهم حيث تجور ممارسة تلك الحقوق على مصالح الكافة أو تعرضها للخطر.

أرجو ألا أكون مبالغا اذا قررت ان هذه هى المنطلقات الأساسية كما حددها البيان. وبعد ذلك هناك اثارة لعدد من النقاط الهامة حول تغيير المجتمع والحاجة الى النظرة الشاملة، وخطوط عريضة للإصلاح وتغيير المجتمع، وضرورة الوحدة الوطنية والاخوة الوطنية، والحريات العامة باعتبارها شرط النهضة، وقضية فلسطين والوحدة العربية، ووضع المرأة، والبناء الاقتصادى، وأخيرا المسلمون والعالم.

ولو ركزنا على المنطلقات الأساسية كما حددها البيان فى المبادئ الأربعة التى أوردناها بنصها، فلابد أن تصيبنا الدهشة الشديدة لأن السؤال الذى يتبادر الى الذهن فورا هو: ماهو الجديد فى هذه المنطلقات؟ ولماذا ـ اذا استثنينا أن يستمد التشريع من مصادره الاسلامية ـ يعتبر أصحاب البيان ان هذه منطلقات اسلامية؟

ألا تقوم النظم السياسية فى المجتمعات المعاصرة، ومن بينها مصر ـ بطبيعة الحال ـ على تطبيق هذه المبادئ فى اطار النظرية الديمقراطية، حتى لو كان منبعها وضعيا وليس دينيا؟ وهل هناك نظام سياسى ديمقراطى حقيقى ينفرد فيه الرئيس بإصدار القرارات الأساسية التى تمس المجتمع

والدولة بغير استشارة؟ اذن ماذا تفعل المجالس النيابية المتخصصة المنتخبة انتخابا حرا من الشعب؟ أو ليست هناك حالات متعددة وقفت فيها هذه المجالس ضد توجهات بعض الرؤساء ولم تسمح لهم ـ وفقا لقواعد الدستور ـ بإنفاذ مشيئتهم؟

ومن هنا لايجوز اغفال التراث الدستورى والممارسة السياسية فى المجتمعات المتقدمة، حين الحديث عن منطلقات اسلامية جديدة، وكأنها تستحدث ماليس موجودا. أما عن مبدأ مسئولية الحكام عن أعمالهم، فليس هناك فى أى دولة اسلامية معاصرة مايفوق مانصت عليه الدساتير الليبرالية المطبقة. وليست المسألة ايراد نصوص ميتة فى دستور لايعمل به، بل هى تتعلق بالممارسة الفعلية، ألم يتم عزل الرئيس نيكسون من منصبه كرئيس للولايات المتحدة الأمريكية، تطبيقا لنص الدستور الأمريكى؟ وهل يتصور أن تتم ممارسة شبيهة فى أى دولة اسلامية معاصرة؟ والنقطة الثالثة عن استمداد التشريع المستمد من المصادر الاسلامية، ترد عليها نصوص الدستور المصرى ذاته، والتى تنص على «ان مبادئ الشريعة الاسلامية هى المصدر الرئيسى للتشريع» وأخيرا فمبدأ احترام حقوق الأفراد وحرياتهم مبدأ عالمى منصوص عليه فى كل الدساتير.

وخلاصة مانريد أن نركز عليه ان هذه المنطلقات الأساسية التى نص عليها أصحاب الرؤية الاسلامية المعاصرة لاتضيف أى جديد، لا للخبرة العالمية ولا للخبرة المصرية. اذا كان هذا صحيحا فلماذا اذن يصف أصحاب البيان أنفسهم بأنهم يدعون لتيار اسلامى جديد؟

## ( ٤١ )

# الصين تقتحم المجتمع الكونى

دعيت من قبل عدة مرات لزيارة الصين من قبل هيئات أكاديمية وسياسية متعددة، غير أنه لم يتح لى ان اقوم بهذه الزيارة. ولذلك حين وصلتنى من الصين دعوة مركز السلام والتنمية ومركز العلاقات الدولية للاشتراك فى مؤتمر دولى عن «عملية السلام فى الشرق الأوسط» رحبت، واتخذت طريقى الى شنغهاى مقر المؤتمر، شاعرا ان هذه الزيارة تأخرت طويلا وكان ينبغى القيام بها من قبل.

لقد تفتح وعى جيلنا على قيام الصين الشعبية بعد الثورة الاسطورية التى قادها ماوتسى تونج، والتى تحكى ملحمة الشعب الصينى الذى فرض عليه التخلف عقودا عديدة من السنين، ومازالت فى ذاكرتنا تفاصيل قضية الزحف الطويل الذى قاده ماوتسى تونج ماسحا ارض بلاده من مشرقها الى مغربها، ملتحما بالجماهير، ومحررا لكل اجزائها ومقاطعاتها، الى ان توج مسيرته الحافلة بالانتصار النهائى للثورة.

---

* الاهرام: ٦ / ٦ / ١٩٩٤.

وأذكر ان أول كتاب قرأناه بالعربية فى الخمسينات عن الصين ألفه الاستاذ محمد عوده، والذى استطاع ببراعة نادرة أن يفتح امامنا آفاق هذا العالم الرحب.

شغلت الصين العالم منذ قيامها، واعتبرت نموذجا فريدا فى التنمية الاشتراكية، حاولت فيه ان تؤلف تأليفا خلاقا بين الماركسية الغربية والتقاليد الصينية العريقة. وساعدها على ذلك ان قائد ثورتها كان مثقفا فريدا استطاع استيعاب التاريخ الحضارى البالغ الثراء لأمته، وأدرك بثاقب نظره، ان استيراد الأفكار الجاهزة عملية ليس نتيجتها سوى الفشل. ولذلك قنع بالخطوط العريضة للماركسية، وادرك مبكرا أهمية الجدل الاجتماعى، ومحورية عملية التناقض بين القديم والجديد، وسار فى طريقه لتحديث الصين، والذى اعتبر قد وصل لقمة النجاح بالاعتماد على مؤشر قد يبدو غريبا للكثيرين، والذى مؤداه انه لأول مرة فى تاريخ الصين اصبح لكل صينى ما يكفيه من الأرز! وذلك فى بلد كانت تسوده الصراعات والمجاعات واستغلال الجماهير.

لعبت الصين دورها على المسرح العالمى بنجاح فائق، بالرغم من عداء الدول الغربية لنموذجها، واستطاعت ان تدعم دول العالم الثالث فى مسيرتها التحررية، وساعدت كثيرا منها فى التحرر من أسر الاستعمار، والتخلص من الهيمنة الأجنبية.

وما لبثت الصين ان فاجأت العالم بثورتها الثقافية الكبرى، والتى كانت مثالا فريدا فى مجال تجديد النظم السياسية، من خلال الثورة على البيروقراطية الحزبية والترهل السياسى. وبغض النظر عن الحصاد السلبى

للثورة الثقافية، إلا أنها أعطت العالم كله دروسا بالغة القيمة فى مجال أهمية التحديث السياسى، وضرورة تجديد دماء النخبة السياسية، من خلال فتح آفاق جديدة للتطور.

رحل ماوتسى تونغ ودخلت الصين فى صراعات متعددة على الصعيد الداخلى دار بين دوائر النخبة الصينية، بحثا عن النموذج الأمثل للتطور فى عالم سريع التغير والايقاع. وكان القرار الاستراتيجى التاريخى، بالتحول التدريجى المحكوم الى اقتصاد السوق، والتفاعل الايجابى الخلاق مع الاقتصاد العالمى وفقا لخطة دقيقة، لاتقوم على القفز فوق المراحل، ولاتنهض على أساس العشوائية، وانما تتم عملية التطور بقيادة الدولة وتحت سيطرتها، وفقا لاستراتيجيات مدروسة، وبرامج واضحة. ومازال النموذج الصينى فى التطور يطرح عديدا من التساؤلات، وخصوصا ان الاتحاد السوفيتى السابق حين أراد الانتقال الى اقتصاد السوق تعثر نتيجة للعشوائية فى اتخاذ القرار، والتى أدت الى تفكيك المجتمع السوفيتى نفسه، وتركه نهبا للفوضى والتسيب.

## شنغهاى نموذجا

كان من حظى ان أزور شنغهاى بمناسبة انعقاد المؤتمر الدولى عن السلام فى الشرق الأوسط وقد حرصت على دراسة تاريخ المدينة حتى ألم بأطراف قصة تطورها عبر السنين. وتظهر أهمية شنغهاى فى كونها مثالا نموذجيا على نهضة الصين الحديثة. هذه المدينة العريقة، التى كانت فى وقت ما قبل الثورة الصينية من أهم العواصم والموانئ الآسيوية. حكت تاريخها أستاذة فى مركز الدراسات الآسيوية بهونغ كونغ وهى الدكتورة تبى بى تايوى فى كتابها الحافل: شنغهاى مهد الصين الحديثة، والصادر عام ١٩٨٧ عن مطبعة جامعة أوكسفورد. حكت المؤلفة قصة شنغهاى منذ

البدايات الأولى، ونعنى قبل قدوم الأجانب الغزاة، ثم عالجت حرب الأفيون الشهيرة التى شنت ضد الصين وفتح الموانئ الصينية للتجارة الانجليزية بالقوة العسكرية، وتحول المدينة الى عاصمة كبرى من عواصم المال والتجارة، وتحركها لكى تحتل مكانها فى العصر الحديث، وعملية التفاعل الاجتماعى والاقتصادى والثقافى التى تمت بين الصينيين الأجانب والثورة التى قامت عام ١٩١١ فى شنغهاى وصولا الى المرحلة القومية التى شهدت اشتداد النضال فى سبيل الاستقلال، حتى قدوم الثورة وانتصارها عام ١٩٤٩.

هذه الدراسة الحافلة التى تتضمن التاريخ الاقتصادى والاجتماعى لشنغهاى، ربما يساعدنا على أن نفهم لماذا أصبحت شنغهاى الآن أحد مراكز التطوير الرئيسية فى التنمية الصينية المنفتحة على السوق الرأسمالية العالمية. لقد سبق للمدينة وأهلها التفاعل الوثيق مع الأجيال المتتابعة من التجار والمستثمرين الأجانب، وتأثروا بما لاشك فيه ببعض العادات الأجنبية، واقتبسوا كثيرا من أساليب الحياة الغربية، وتمرسوا بالقدرات الحديثة فى مجال المال والأعمال، وتراكم عبر الزمن تراث زاخر من الخبرة، ظل مختزنا الى أن لاحت الفرصة، وانتهت حقبة التخطيط الاشتراكى التقليدى وانفتحت السوق الصينية على الاقتصاد العالمى، ودعى المستثمرون من كل انحاء الأرض للاستثمار فى الصين.

بين شنغهاى فى الثلاثينيات وشنغهاى فى التسعينيات هناك فروق جسيمة ولاشك. فى الثلاثينيات كانت المدينة تحت سيطرة التجار والمستثمرين والمغامرين الأجانب الذين قدموا من كل حدب وصوب، ولعل أبلغ ما يمثل هذا التفاعل الثقافى العميق بين الأجانب والصينيين فى

شنغهاى الرواية الرائعة التى كتبتها الكاتبة العالمية المعروفة فيكى باوم ونشرت بالانجليزية اول مرة عام ١٩٣٩ وأعيد نشرها بعد ذلك مرات عديدة، آخرها عام ١٩٨٦ وهى رواية «شنغهاى ١٩٣٧». وهذه الرواية تحكى قصة التفاعل الثقافى بين المجتمع الأجنبى فى المدينة التى أقيمت فيها مستوطنات انجليزية وفرنسية وأمريكية وبين المجتمع الصينى. وهى قريبة الشبه بثلاثية داريل الشهيرة عن الاسكندرية، والتى تحكى قصة المجتمع الأجنبى فيها بكل ما حفل به من أنماط إنسانية.

شنغهاى فى التسعينيات تستعيد ذاكرتها التاريخية، وتدخل عالم حرية السوق والاستثمار الأجنبى مسلحة بخبراتها الماضية. وأنت حين تسير فيها، وتشاهد الأبراج الشاهقة، والبنوك الحديثة، والفنادق الفاخرة، تكاد تشعر أنك فى مدينة أجنبية.

لقد رتبت لنا فى المؤتمر رحلة الى منطقة التنمية الجديدة بشنغهاى التى اقيمت على أطراف المدينة والتى تعد نموذجا لمناطق التنمية فى الصين واسمها «شنغهاى جين كايو» والتى خصصت أساسا للمشاريع التى تقوم اقتصادياتها على التصدير.

ومفهوم المنطقة نفسه لافت للنظر، فقد صممت على أن تستوعب مائة ألف ساكن هم العاملون فى المصانع والادارات والشركات التى انشئت فى المدينة. وسمح للمشاريع المشتركة ان تشترى قطع الأرض التى تريدها، وحين عرضت علينا أسماء الشركات التى أقبلت اقبالا لامثيل له على المنطقة، وجدنا من بينها شركات عملاقة أمريكية وفرنسية وألمانية ودانماركية، ومن كل أنحاء الأرض، فتحت أمامها أبواب الاستثمار على مصاريعها بغير قيود مكبلة للحركة، وبدون بيروقراطية معادية للانفتاح،

وصيغت سياسة رشيدة ومتوازنة للإعفاء الضريبي، وخصصت للشركات أهداف محددة للتصدير بنسب مقررة، وكلما زادت معدلات التصدير زادت نسب الأعفاء. اقيمت فى المدينة البنية التحتية على أحدث الأساليب، واقيمت مراكز الاتصال بالخارج. وبلغت قيمة الاستثمارات فى مائتى مشروع تمت اقامتها مايزيد على ٢,٦ بليون دولار أمريكى. ومنحت الفرص كاملة امام الشركات دولية النشاط مثل الشركة البلجيكية أليتل بل للتليفونات، شركة شندلر السويسرية للمصاعد، والشركة الأمريكية جونسون وجونسون، والشركة الألمانية سيمنتر والشركة الآسيوية الشرقية الدانمركية، والشركة السويدية آرنكو، والشركة الهولندية فيلبس، بالاضافة الى عدد من أشهر الشركات اليابانية. كل ذلك بالاضافة الى فروع لأشهر واكبر الشركات الصينية. ومما يلفت النظر أن ٥٠٪ من المشاريع التى اقيمت ستدر عملة صعبة من خلال تصدير منتجاتها، وصنفت ٥٠٪ من المشاريع باعتبارها تقوم على أساس التكنولوجيا رفيعة المستوى.

وفى الوقت الراهن هناك ١٠٢ مشروع تحت الانشاء، وبدأ الانتاج فعلا فى ٣٠ مشروعا.

ويلفت النظر بشدة المفهوم المتكامل الذى قامت عليه المنطقة، فهى مدينة كاملة من كل الوجوه، تتضمن كل الخدمات، بالاضافة الى تقسيمها الى مناطق سكنية، تسودها الخضرة، وتتضمن ناديا واسعا يمارس فيه السكان انشطتهم المختلفة، بالاضافة الى المدارس والعيادات الطبية وأماكن الترفيه، الى جانب أماكن المصانع والشركات.

## التنمية والسيادة الوطنية

هذه التجربة المثيرة للانفتاح على الطريقة الصينية، تتضمن استراتيجيات بالغة المرونة للتعامل مع المستثمرين الأجانب. ولعل الموجه الرئيسى لتجربة

الانفتاح الاقتصادى هو ان التنمية لاينبغى فى أى حالة ان تؤثر على السيادة الوطنية. أدركت الصين فى الوقت المناسب ضرورة انفتاحها على العالم فى المجال الاقتصادى وفى المجال السياسى. واستطاعت أن تحقق فى السنوات الأخيرة معدلا للدخل القومى من اكبر المعدلات فى العالم. وتم التحول بطريقة مدروسة، ومن وجهة نظر الوطنية الصينية التى ترى أنها لايمكن ان تضحى بقيمها التى تبلورت عبر السنين، ومن خلال التضحيات الجسيمة للشعب الصينى فى سبيل تحقيق التقدم الاقتصادى. واثبت النموذج الصينى انه يمكن ان يحدث انفتاح على الاقتصاد الرأسمالى العالمى، وأن يفتح الباب للاستثمار الأجنبى، ولكن بالشروط الصينية، وبدون أدنى خضوع لضغوط الدول العظمى أو المؤسسات الدولية.

ولعل المعركة التى انتصرت فيها الصين مؤخرا فى صراعها مع الولايات المتحدة حول ممارسات حقوق الانسان فى الصين أبلغ مثال على ذلك. لقد أرادت الولايات المتحدة التى تزعم انها حامية حقوق الانسان فى العالم، ان تربط بين ما تسميه التقدم فى تطبيق حقوق الانسان فى الصين، والابقاء على شروط الدولة الأولى بالرعاية فى تعاملها مع الصين. غير ان الصين رفضت ذلك، واعتبرته تدخلا غير مقبول فى الشئون الداخلية الصينية. واقتنع الرئيس كلينتون اخيرا ان مصالح الولايات المتحدة الأمريكية الاقتصادية مع الصين، تعلو على التشبث بأى دعاوى ايديولوجية تتعلق بحقوق الانسان. وهكذا اعلن عن فك الارتباط بين التجارة والمبادئ، وناقض نفسه، لأنه فى برنامجه الانتخابى كما هو معروف، كان قد أشار الى ضرورة هذا الربط، مركزا على انتقاد الرئيس بوش فى هذا المجال.

واذا كانت الصين لاتقبل المساس بالسيادة الوطنية فى المجال السياسى، فإنها فى المجال الاقتصادى تسيطر على الموقف سيطرة كاملة. والدليل على

ذلك انه نشر اثناء زيارتى للصين خبر عن فتح أبواب الاستثمار الأجنبى لتطوير النقل الجوى الداخلى فى الصين فى كل المجالات، بما فى ذلك بناء المطارات، والفنادق والطرق وانشاء شركات الخدمات الارضية الى غير ذلك، غير انه تحقيقا للسيادة الوطنية فى هذا المجال الحيوى وضعت شروط ثلاثة رئيسية: الشرط الأول ان يكون رأس المال الصينى فى هذه الشركات الأجنبية لايقل عن ٥١٪ وأن يكون رئيس مجلس الادارة فى الشركات المشتركة صينيا، وأن يكون المدير صينيا.

وهكذا فى ضوء هذا المثل تتبين قدرة النموذج الصينى للانفتاح على تفريد المعاملة. ففى منطقة التنمية فى شنغهاى ليست هناك قيود مماثلة على الشركات المشتركة، ولكن فى ميدان النقل الجوى الداخلى تم وضع الشروط.

الصين تقدم لنا نموذجا بارزا لعدم تعارض التنمية والانفتاح مع السيادة الوطنية. وخصوصا ونحن نعيش فى عالم كونى جديد ينزع الى اعتبار السيادة الوطنية بالمفهوم التقليدى أمرا مضى زمنه وأوانه، بحكم ثورة الاتصالات والمعلومات والشركات دولية النشاط. غير ان الصين تشق طريقها فى هذا المجتمع الكونى الجديد متشبثة بسيادتها الوطنية، بدون انغلاق. ولكن أيضا بدون انفتاح عشوائى من شأنه ان يدمر وحدة المجتمع الصينى وتماسكه.

النموذج الصينى للانفتاح يستحق أن ندرسه فى العالم الثالث دراسة مستفيضة، حتى يكون موجها لنا فى جهودنا نحو تطوير اقتصادنا القومى سعيا وراء رفع مستوى المعيشة وتحقيقا لأعلى معدل ممكن لنوعية الحياة.

# (٤٣)

# بيان ١٩٨٠ بين التحليل النقدى و «العتاب» الموضوعى

## د. أحمد كمال أبو المجد

كان يقال فيما مضى أن اختلاف الرأى لا يفسد للود قضية.. وهى حكمة تصدر عن رغبة كريمة فى الحفاظ على الود بين الناس، ولكنها تحتاج ـ الى حكمة أخرى تتممها مؤداها ان الود الموصول لايجوز أن يخفى ما يقوم بين الناس من اختلاف الآراء وتباين المواقف وتعدد وجهات النظر.

وفى اطار هاتين الحكمتين استقبلت بالحفاوة والترحاب توجه الصديق العزيز الأستاذ/ سيد ياسين لتقديم «تحليل نقدى» للبيان الذى كتب عام ١٩٨٠ ، وقامت بنشره للمرة الأولى تحت عنوان «رؤية اسلامية معاصرة ـ اعلان مبادئ» دار الشروق عام ١٩٩٠ ثم عادت فطبعته عام ١٩٩٢ طبعة ثانية زاد عليها كاتب هذه السطور مقدمة طويلة عرض فيها لبعض ما تضمنته ملاحظات القراء وتعقيباتهم منذ جرى نشر البيان فى طبعته الاولى.

* الاهرام: ٨ / ٦ / ١٩٩٤ . (تعقيب على مقالنا: رؤية إسلامية معاصرة) .

ويقع تحليل الأستاذ سيد ياسين للبيان فى جزءين مختلفين تماما من حيث المنهج واسلوب التناول حتى ليكاد التحليل ان يكون تحليلين. ففى الجزء الاول سجل الأستاذ/ ياسين رضاءه التام عن منهج كاتبى البيان الذين لم يدعوا أنهم وحدهم يتحدثون باسم الاسلام، كما يفعل كثير من جماعات الاسلامى السياسى النشيطة على الساحة، وانما تعمدوا ان يقدموا رؤية اسلامية معاصرة باعتبارها اجتهادا مطروحاً للنقاش العام، وهذه اولى الايجابيات، أما الايجابية الثانية فهى انه نتيجة حوار بين عدد من الشخصيات المهتمة ببلورة اتجاه اسلامى، جديد، وهو بذلك لايعبر عن رؤية فرد واحد للاسلام يزعم أنه يعبر عنه «لأن الاسلام ــ بعبارات البيان نفسه ليس له متحدثون رسميون».. كذلك يسجل الأستاذ/ ياسين فى موضوعية وانصاف ان البيان مصاغ باسلوب واضح ويتبنى منهجا عقلانيا فى تقديم الأفكار وطرحها ويسوده الاعتدال فى المناقشة والرغبة فى الحوار مع الاخرين الذين قد لا يتفقون مع اصحاب هذه الرؤية الاسلامية «وهو بذلك يقدم نموذجا جديدا لآداب الحوار الفكرى».. بهذه الشهادة المنصفة التى تقدم ــ هى الأخرى ــ نموذجا مشرفا لآداب الحوار الفكرى ختم الصديق الدكتور/ ياسين الجزء الاول من تحليله.

أما الجزء الثانى، والذى هو فى الحقيقة صلب التحليل فقد جاء شيئا آخر تماما. ذلك أن الأستاذ/ ياسين لم يناقش فيه شيئا من الافكار والمواقف الواضحة المحددة التى اشتمل عليها البيان، والتى كنا ــ ولا نزال ــ حريصين أشد الحرص على ان يناقشها متفقا معها أو مخالفا لها. أمثال الأستاذ/ ياسين ممن لهم اسهام غير منكور فى تشكيل الوعى العام بقضايانا الكبرى وتسليط النقد الفاحص على كثير مما يكتب ويقال فى تناول تلك القضايا ومعالجتها.. لذلك أصابنى غير قليل من الاحباط حين وصلت بالقراءة الى

نهاية ذلك الجزء الثانى من التحليل.. دون ان يصادفنى تحليل واحد، نقدى أو غير نقدى لشئ من محتويات البيان والافكار الرئيسية التى اشتمل عليها، وانما وجدت ـ بدلا من ذلك ـ أن الأستاذ/ ياسين، يتجاهل تماما، وبغير سبب معلوم ما انتبه اليه فى صدر تحليله من أن البيان قد كتب عام ١٩٨٠، وأنه منسوب فى محتواه الموضوعى الى اكثر من كاتب واحد.. فاذا به يقتطعه تماما من سياقه الزمنى، ويزج به فى غمار أحداث وظواهر طارئة تشغلنا جميعا هذه الايام، وكأن البيان قد صيغ فى سياق تلك الاحداث، واستجابة لظواهرها.. وكأنه يقول لقرائه: انظروا.. هذا كل ما يقوله اصحاب البيان تعليقا على هذه الدواهى التى تواجهنا، وهذا موقفهم ـ الذى يزعمونه معتدلا ـ من ذلك كله.. وعلى سبيل المثال، فحين يقف البيان موقفا حاسما وصارما من ظواهر العنف الذى يرفع اصحابه شعارات اسلامية وحين يدعو كاتب هذه السطور فى مقدمة الطبعة الثانية من البيان الى ضرورة قطع مسلسل العنف فى اطار مبادئ ثلاثة على رأسها ضرورة الحفاظ على هيبة الدولة واقرار الامن «والالتزام فى ذلك بحدود القانون دون تجاوز لها» وان يكون انطلاق الحكومات فى محاربة الغلو والتجاوز.. انطلاقا من ارض ايمانية تحترم المتدينين وتوقر الدين وتشجع الالتزام بمبادئه، وحين يسجل البيان فى وضوح حاسم، وفى مرحلة مبكرة من عمر تلك الظاهرة المؤسفة أن «الخروج السافر على النظام ومخالفة القانون انما هو الحلقة الاخيرة التى ينتهى بها الطريق الطويل الذى يبدأ بالتدين الصحيح لينحرف شيئا فشيئا متجها الى التجاوز والغلو.. حين نقول ذلك فى مقدمة البيان فإن الأستاذ/ ياسين لايتوقف كثيرا ولا قليلا ليناقش هذا التحليل، وانما ينقل الحديث فجأة، وبلا مقدمات أو مبررات الى تقييم مسلك اجهزة

الشرطة والنيابة والقضاء لينتهى الى قضية فرعية بعيدة كل البعد عن سياق البيان ومقدمته، فيقول: ان تلك لاجهزة الشرطة والنيابة والقضاء على مراعاة مبدأ سيادة القانون.. واذا ظهرت اخطاء فى الممارسة أيا كانت صورتها فالمجال مفتوح لإبداء جميع الدفوع الشكلية والموضوعية امام الاجهزة المختصة».. أية دفوع واية اجهزة مختصة ايها الصديق العزيز، وهل تعرض البيان ـ من قريب أو بعيد ـ لمناقشة هذا الامر.. لقد طاف بذهنى وانا أقـرأ هذا الجزء من «التحليل» أن خطأ مطبعيا جسيما قد وقع، وأن هذه العبارة قد نقلت «خطأ» من صفحة الحوادث بالاهرام، وتسللت ـ بغير اذن الكاتب ـ الى صفحة «الاوراق الثقافية» لتستقر ـ بغير اذن كذلك ـ بين سطور مقال الأستاذ/ سيد ياسين..

ويمضى «التحليل النقدى» بعد ذلك فى حديث طويل ـ مقطوع الصلة تماما بالبيان الذى صدر منه والسياق الذى أحاط به ـ ليقرر ان البيان لم يتطرق لحوادث القتل والنسف والاغتيال.. ثم ينسب اليه تقصيره فى ادانة بعض حوادث العنف والارهاب مشيرا الى حوادث الكلية الفنية العسكرية ومقتل المرحوم الشيخ الذهبى (رحمه الله)..

بل ينسى الأستاذ ياسين ما ذكره هو فى صدر تحليله من أن البيان قد صدر عام ١٩٨٠ ونشر عام ١٩٩١، نسى ذلك أو يتناساه حين يقول: «يلفت النظر بشدة ان هذا البيان المعتدل لم يتطرق لحوادث القتل والنسف والاغتيال التى لم توجه فقط ضد رجال الدولة من أول رئيس الوزراء إلى عدد من الوزراء ورجال الفكر والصحافة..» كيف ـ بربكم أيها القراء ـ يتعرض بيان كتب عام ١٩٨٠ لحوادث وقعت عامى ١٩٩٢، ١٩٩٣؟..

انني أرجو الأستاذ ياسين مراجعة ما كتب وأنا على يقين أنه ـ بما عرفناه من دقته وموضوعيته ـ سيكون اول المستدركين عليه، والمتفقين معنا على أن خللا فى منهج التناول قد تسلل الى تحليله النقدى، ولعل له فى ذلك عذرا لا نعرفه، أو غاية لا ندركها.

وهذا كله أعجب العجب، وكأن الصديق العزيز الأستاذ/ ياسين، يجهل ـ وأنا اعلم علم اليقين أنه لا يجهل ـ ان كاتب هذه السطور أمضى، مع غيره من كتاب البيان أكثر من ثلاثين عاما يدين العنف ويحذر منه بنبرة عالية وصوت جهير، ويرفض دعاوى اصحاب هذا العنف ويفندها وينبه الى خطورتها، فى هذا البيان وقبل هذا البيان، وبعده وحتى كتابة هذه السطور.. (فما وجه الحديث فى هذا كله، وما وجه هذا الدفاع الحماسى عن الحكومات «كل الحكومات» حتى ليكاد أى قارئ للتحليل الذى لم يقرأ البيان يتصور ان اصحابه قد شرعوا اقلامهم نقدا للحكومات واعتراضا على مسلكها).. ثم ما هذا الحديث الغريب «فى تحليل نقدى» لبيان يصوغ رؤية عامة، عن جهود الحكومة فى «عقد لقاءات بين الشيوخ المتضلعين فى الدين وجماعات الشباب فى طول البلاد وعرضها».. كأنما ينكر البيان أمر هذه الجهود او يعترض عليها.. ولولا أننى لا أحب أن أتابع الدكتور/ ياسين فى خروجه المنهجى الصارخ عن تحليل البيان الى مناقشة أمور أخرى لم ترد فيه ولا صلة لها به لحدثته طويلا ـ على مشهد من القراء ـ عن مشاركة كاتب هذه السطور فى تلك الجهود متنقلا فى طول البلاد وعرضها ومساهما ـ بالجهد المتواضع ـ فى محاولة تصحيح الافكار وقطع الطريق على دعاة العنف وممارسى الارهاب.. ولكن لهذا كله حديثا آخر وسياقا غير هذا السياق.. (والحق أننى لم افهم لماذا خرج الأستاذ/ ياسين هذا الخروج

الصارخ عن الموضوع، وهو الباحث المدقق العليم بأصول المنهج فى علم الاجتماع وغير علم الاجتماع)..

لقد كنا ـ ولانزال ـ ننتظر من الأستاذ/ ياسين غير هذا الذى خرج به على القراء.. ألم يجد فيما اشتمل عليه البيان من أفكار وتصورات ومواقف محددة فى قضايا الثقافة، والتعددية الحزبية، وطبيعة النظام السياسى، والدفاع عن الحرية، والمطالبة بتحرير المرأة.. وعلاقة المسلمين بالعالم، وضرورة تواصل الثقافات والحضارات، وأخذ الشعوب بعضها من بعض، ألم يجد فى شئ من ذلك ما يستحق «التحليل النقدى».. وما يستحق فوق ذلك المؤازرة والمساندة والتشجيع.. فى وجه تيارات عاتية، ترفض التحديد، وتحجر على الفكر، وتنعزل عن سياق التاريخ؟. انك ايها الصديق العزيز ـ وأنت من أنت ثقافة وعلما وتجربة وخبرة ـ تعرف ولاشك ضراوة الملحمة التى يخوضها الداعون الى التجديد، كما تعرف ان قبس النور الذى يحمله هؤلاء، يوشك ان تطفئه هجمات الجامدين المنطوين على أنفسهم الجاعلين اصابعهم فى آذانهم، الذاهلين عن الحقائق الكبرى فى تاريخ الدنيا وحاضر الشعوب.. ولقد جاء هذا البيان أشبه بنداء أو صرخة استغاثة فى واد موحش.. وكان طرحه للمناقشة، دعوة لكل العقلاء والشرفاء والعلماء.. ليضعوا الايدى فى الايدى وليتعاونوا فيما اتفقوا عليه حتى تلتقى قطرة الماء العذب هنا مع قطرات الماء من هناك، وحتى يجتمع من ذلك اللقاء مجرى عذب سائغ للشاربين كما تقول مقدمة البيان.

ان الدكتور/ ياسين يقرر فى هدوء مشوب بالاستخفاف أنه لم ير فى البيان شيئا جديدا.. وأنا اتساءل فى حيرة كبيرة عن هذا الجديد الذى كان ينتظره الصديق العزيز..

والجديد الذى أتى به البيان، ليس جديدا فى مواجهة تراث العالم كله قديما وحديثا، فتلك دعوى لا يدعيها لنفسه عاقل، ولا يحتاج اليها عاقل، وانما هو جديد فى مواجهة نماذج الفكر السائد بين كثير من المسلمين حول عدد من القضايا الكبرى هى التى عنى بها وتحدث عنها البيان.. وللدكتور/ ياسين والقراء جميعا أذكر عددا من القضايا التى تبنى فيها البيان موقفا جديدا كان جديرا بترحيب الدكتور/ ياسين وتشجيعه ومساندته لو أنه التزم فى الجزء الثانى من تحليله بالمنهج الموضوعى وروح الانصاف التى التزم بها فى الجزء الأول من ذلك التحليل.

واذا لم يكن فى هذه العناصر «مجتمعة» ومعلنة بكل هذا الحسم والوضوح والتحديد، ما يعتبر جديدا فى مواجهة نقائضها التى تمتلئ بها ساحات العرب والمسلمين ـ فأين وكيف يكون الجديد الذى يبحث عنه الأستاذ/ ياسين ؟..

وفى النهاية يستكثر الأستاذ سيد ياسين علينا أننا نزعم أن الحاجة الى إحياء قيم الاسلام ونشرها قد صارت حاجة عالمية لا فكاك للمسلمين من النهوض لأداء مطالبها فى غير ابطاء ولا تقاعس.. ونحن هنا نصر على هذا الزعم، ونرى ان استنكار الأستاذ ياسين له تعبير عن أزمة حقيقية تمر بها الأمة، تآكلت فيها العزائم، وتقازمت الهمم، واستولى على النخب المثقفة من أبنائها احساس عميق وحزين بحتمية الهزيمة والتبعية للآخرين.. وسقط ـ لذلك ـ من نفوس تلك النخب الإحساس «بالرسالة» التى تحملها الأمة للعالم كله، وهى رسالة جوهرها الاسهام فى ترشيد المسيرة التاريخية للإنسان، وبمشاركة فى الجهود التى يبذلها العقلاء والأخيار فى كل مكان

لتحسين نوعية الحياة من خلال احياء عدد من القيم الحافظة والقيم المحركة التى هى جوهر الرسالات السماوية على اختلافها: «دينا قيما ملّة ابراهيم» وهى قيم يتنادى العلماء والمفكرون المعاصرون ـ من غير الماديين والملحدين ـ بالحاجة الى توظيفها لمعالجة بعض الآثار الجانبية السيئة التى ولدها تعاقب الثورات العلمية والتكنولوجية تحت قيادة أنساق فكرية لا تلتفت التفاتا كافيا الى انسانية الانسان.

# (٤٣)

# الخصوصية الآسيوية في مواجهة النزعة الكونية

سبق لنا فى عدة «أوراق ثقافية» أن أشرنا عدة مرات الى مفهوم الكونية باعتباره أحد المفاهيم الأساسية لفهم المناخ العالمى فى الوقت الراهن. وقلنا أن للكونية أوجها متعددة، فهناك كونية سياسية تنحو الى ابراز أهمية الديمقراطية والتعددية السياسية وحقوق الإنسان، لدرجة أن شرعية النظم السياسية المعاصرة تقاس بمدى التقدم فى هذه الميادين. وهناك كونية اقتصادية تظهر فى ازدياد ميل أسواق الائتمان والمال العالمى الى التوحد فى سوق واحدة كبيرة، بحيث أن أى ذبذبة فى أحد عواصم المال العالمية مثل طوكيو أو نيويورك من شأنها أن تهز استقرار العالم كله. وهناك أخيرا كونية ثقافية بازغة، لم تتضح قسماتها بعد، وإن كانت ملامحها أخذت تتشكل ببطء، وخصوصا تحت تأثير ثورة الاتصال، التى جعلت أسلوب الحياة الغربى ينتشر وخصوصا بين أجيال الشباب.

---

* الاهرام: ١٣ / ٦ / ١٩٩٤.

وهناك أربع عمليات تنهض على أساسها الكونية وهى: المنافسة بين القوى العظمى، والابتكار التكنولوجى، وانتشار عولمة الانتاج والتبادل وتحديث المجتمعات.

ولايتسع المقام للخوض فى تفصيلات كل عملية من هذه العمليات، ويكفينا الآن لأغراض المناقشة هذا المعنى العام للكونية.

ونتيجة لزيارتى للصين التى تحدثت عنها فى المقال الماضى، ثار فى ذهنى سؤال: هل هناك تعارض بين الخصوصية الآسيوية والنزعة الكونية؟

## الخصوصية الآسيوية

قبل الإجابة على هذا السؤال لابد أن نتساءل عن موضوع الخصوصية الثقافية بشكل عام، لأنه مطروح بشدة فى الجدل الدائر فى أدبيات العلوم الاجتماعية وفى مؤتمرات المنظمات العالمية وفى مقدمتها اليونسكو على السواء. فاليونسكو منذ سنوات تدعو للحفاظ بكل الطرق على الخصوصيات الثقافية للشعوب.

وموضوع الخصوصية الثقافية موضوع شائك لأنه زاخر بالتحيزات العرقية والسياسية والدينية على السواء. فهناك بعض الثقافات المعاصرة تدعى ـ صراحة أو ضمنا ـ أنها أسمى من باقى الثقافات. وهناك بعض الاتجاهات الدينية التى تعتقد أن الدين الذى تصدر عنه هو أسمى الأديان قاطبة، وهناك بعض الاتجاهات السياسية التى تتخندق فى كهف الخصوصية وتدعو لمقاطعة العالم الغربى، باعتباره مهد المادية والانحلال.

ومن هنا يمكن القول أن موضوع الخصوصية الثقافية سيطفو على السطح بشدة فى العقود القادمة، وخصوصا بعد اشتداد نزعات الكونية التى تطمح ـ مهما كان مثالية هذا الطموح ـ الى توحيد العالم سياسيا

واقتصاديا وثقافيا. ولابد أن تبرز حركات ثقافية تحت شعار الخصوصية، لمقاومة هذه النزعات بالحق أحيانا وبالباطل أحيانا.

وفى ضوء ذلك كله نتساءل هل هناك خصوصية آسيوية تميزها عن الطابع الغربى فى الثقافة ورؤية العالم وأسلوب الحياة؟

اذا ذهبت الى اليابان وأمضيت فيها زمنا، وتسلحت بقراءات مكثفة عن تاريخها وثقافتها، فلابد أن تصل الى نتيجة أساسية هى أن هناك ـ بدون أدنى شك ـ خصوصية يابانية ليس فى الدين أو فى الثقافة أو فى المعتقدات الدينية أو فى رؤى العالم فقط، ولكن فى ممارسة السياسة وادارة المجتمع أيضا. هناك طريقة يابانية خالصة فى عملية اتخاذ القرار، وهناك تدريج اجتماعى فى المجتمع اليابانى لاينطلق من مفهوم الطبقة الماركسى، ولامن مفهوم الشريحة الطبقية الذى يستخدم المنظور الوظيفى فى البلاد الرأسمالية. وهناك أخيرا طريقة يابانية خاصة فى ادارة المجتمع، لاتستطيع فيها الفصل بسهولة بين الحكومة والشركات والأحزاب السياسية ومراكز الأبحاث.

ونفس الانطباع يتولد عندك اذا زرت الصين، وتجولت فى دروب مدنها، واذا قرأت عدة فصول من تاريخها الثقافى والاجتماعى والسياسى الزاخر. ستصل الى نفس النتيجة وهى ان هناك خصوصية صينية. ونفس الانطباع قد يتولد لديك اذا زرت كوريا الجنوبية، مما يؤكد القول أن هناك بالفعل خصوصية آسيوية، ستختلف تجلياتها ومظاهرها بطبيعة الحال من بلد لآخر. بعبارة أخرى تحت هذا العنوان العريض سنجد اختلافات بين اليابان والصين وكوريا فى ضوء تفرد التاريخ الاجتماعى لكل بلد.

ولكن السؤال المهم: هل الخصوصيات الآسيوية التى تحدثنا عنها منعت هذه الدول الآسيوية من التفاعل مع العالم؟ ولو عدلنا صيغة السؤال بشكل

أفضل لقلنا ماهى صيغ التفاعل مع العالم التى ابتدعتها البلاد الآسيوية الحريصة فى نفس الوقت على الحفاظ على خصوصيتها الثقافية؟

سؤال كبير يحتاج الى دراسات تفصيلية. غير أن هذا لايمنع من الاشارة الى الملامح الكبرى التى اتخذتها أشكال التفاعل الآسيوية على اختلاف واضح بين كل بلد والآخر.

الواقع أنه يمكن القول أنه بين كافة البلاد الآسيوية ـ ولأسباب تاريخية محددة ـ فإن اليابان هو البلد الآسيوى الرائد الذى ألقى بنفسه فى لجة التحديث على الطريقة الغربية. نهل منها واقتبس وتأثر وقلد، بل إنه اصطنع كل وسائل الاستعارة من الآخر: ثقافيا وسياسيا واقتصاديا واجتماعيا وعلميا وتكنولوجيا. لم تضع اليابان قيودا على نفسها فى عملية التحديث الأولى، والتى أرادت أثناءها أن تنتقل من مجتمع متخلف الى مجتمع متقدم. غير أن كل هذا الانغماس فى صميم التجربة الغربية بكل مكوناتها لم يمنع المجتمع اليابانى من الاصرار على الحفاظ على هويته الثقافية. فاليابانى فى الصباح يرتدى البذلة على الطريقة الغربية، ويتعامل فى اطار المال والأعمال كأى شخص غربى، ولكنه فى المساء يعيش على الطريقة اليابانية فى الملبس والحياة والغذاء. ولعل هذا سر العبقرية اليابانية: كيف يمكن أن تكون عصريا وان تحافظ على أصالتك الثقافية فى نفس الوقت.

غير أن تجربة الصين فى التعامل مع الغرب مختلفة الى حد كبير. فهى لم تتوجه الى الغرب الليبرالى الرأسمالى ليكون قبلتها، ولكنها بعد الثورة الصينية اختارت من الغرب شقه الماركسى، واقامت نظاما سياسيا اشتراكيا ينطلق من مسلمات الفكر الماركسى الكلاسيكى. غير أنها ـ من باب

الأصالة الثقافية ـ لم ترد أن تنقل الأفكار الماركسية الكلاسيكية كما هى، وانما حاولت أن تصبها فى أوعية صينية، ومن هنا تميز التطبيق الاشتراكى فى الصين عنه فى الاتحاد السوفيتى قبل انهياره على سبيل المثال.

ولعل هذا الأسلوب فى التعامل مع الغرب تاريخيا، هو الذى يوجه تجربة الانفتاح الصينية فى الوقت الراهن. بعبارة أخرى كما أن الصين لم تطبق الماركسية الغربية كما هى، فإنها أيضا لن تطبق قواعد الانفتاح الاقتصادى كما هى مطبقة فى الغرب! ولذلك نتوقع أن تبتدع الصين نموذجها الخاص فى اقتصاديات السوق تحت اشراف الدولة وبقيادتها، كما سبق لها أن ابتدعت نموذجها الاشتراكى الخاص.

واذا جئنا الى بلد مثل كوريا الجنوبية، لوجدنا أن تاريخها السياسى والاجتماعى لم يسمح لها بالتفاعل الواسع المدى مع الغرب، لا على الطريقة اليابانية، ولا على الطريقة الصينية، ومن هنا فإنه تحت تأثير موجات الكونية الهادرة فإن النخبة الكورية بدأت تثير ـ ربما لأول مرة بهذه الصراحة ـ السؤال الخاص بكيف يمكن للمجتمع الكورى أن ينفتح على العالم فى سياق لن يتاح فيه لأى مجتمع أن يتخلف عن الركب بحجة الحفاظ على الخصوصية الثقافية؟

## كوريا الجنوبية نموذجا

فى دراسة ممتازة للسيد لى هونج كو نائب رئيس المجلس الاستشارى للتوحيد الديمقراطى والسلمى فى كوريا عن «إصلاح الاتجاهات إزاء الكونية» نشرها فى مجلة «كوريا فوكس» فى أبريل الماضى، يثير بشكل رائع أزمة الخصوصية الآسيوية مع الكونية، ويتخذ من كوريا الجنوبية

نموذجا. وهو بذلك يلقى الأضواء على أهمية ممارسة التحليل الثقافى لفهم الاتجاهات السياسية المعاصرة على المستوى الدولى والاقليمى كما أشرنا لذلك أكثر من مرة.

وهو يبدأ دراسته بالقول إنه من حسن الحظ أن غالبية الرأى العام الكورى بدأ يحس بأهمية التفاعل مع الكونية، والخروج من أسر العزلة الثقافية التى سجن فيها الشعب الكورى نفسه، بحكم اعتزازه بأصوله العرقية، وبتجانسه الثقافى، وباتجاهاته السلبية ازاء الأجانب، وعدم استعداده للتعامل معهم على نطاق واسع. بمعنى أنه يقف دون هذا الاستعداد لتغيير الاتجاهات ـ نزولا على الأهمية القصوى للتفاعل مع تيارات الكونية المختلفة ـ عقبات ثقافية متعددة، تحتاج الى استراتيجيات خاصة للتعامل معها.

ويقرر لى هونج كو أن هناك ست عقبات ثقافية رئيسية فى هذا المجال. المشكلة الأولى تتمثل فى قناعة الشعب الكورى تحت تأثير الأفكار الكونفشيوسية المحدثة بأن نسق القيم المستمد منها، انما يمثل الفضيلة مجسدة. وقد دفعه هذا اليقين الى رفض العادات الاجنبية، لأنه انطلاقا من اعتزازه بقيمه الاخلاقية الفاضلة، كان يعتبر الأجانب برابرة غير متحضرين! ومن هنا سيادة الاتجاهات بتجاهل ورفض الأشياء الجديدة وخصوصا ما كان منها مصدره اجنبى. وقد وجدت طبقة من السياسيين والباحثين فى كوريا فى القرن التاسع عشر تبنوا مذهبا خاصا اطلق عليه باللغة الكورية «شرهاك» Shirhak «ويعنى الدعوة للتعلم العلمى» بغض النظر عن مصدر التعلم حتى لو كان أجنبيا. غير أن أنصار هذا المذهب الذى كان يسعى الى تذويب جمود الموقف الثقافى الكورى من الآخر، اضطهدوا وأبعدوا عن

تصدر الساحة السياسية والثقافية. ومن حالفه الحظ منهم عاشوا كأقلية ثقافية مارست نفوذا ضئيلا على الادارة القومية.

وقد أدت المشاعر التى لا أساس لها الخاصة بالسمو على الاجانب الى صعود تيارات كراهية الأجانب، والتى مازالت تهيمن على السيكولوجية الكورية، وتعد من أكبر العقبات فى سبيل رغبة المجتمع فى التفاعل الايجابى مع الكونية، تحقيقا لمصالح كوريا نفسها، التــى لاتستطيــع ان تنعزل - حتى لو أرادت - عن التفاعلات العالمية.

والمشكلة الثقافية الثانية هى اسطورة التجانس القوى المطلق للشعب الكورى. وهذه الأسطورة تقوم على أساس انحدار الشعب الكورى من الجد الأكبر تان رجن، وعدم اختلاط الشعب بشعوب أخرى مما خلق هذا التجانس المثالى. وأيا كانت قوة هذه الأسطورة، الا أنه يصبح لها وظائف سلبية اذا أدت الى الاقلال من شأن الشعوب التى تختلط فيها الأعراق وتتعدد الثقافات. وذلك لسبب بسيط، أن الكونية تقوم على عدة أسس منها قبول التعددية القومية والعرقية والثقافية والدينية.

وليس من الضرورى أن الشعب الذى يتسم بالتجانس القومى يكون اسهامه الحضارى أفضل من الشعوب التى تسودها التعددية العرقية أو الثقافية، ذلك أن الاحتمال الأرجح أن التعددية أيا كانت صورتها، قد تكون مصدرا للإثراء الثقافى، وقد تكون منبعا للابداع.

والمشكلة الثالثة تتعلق بالخبرات المحدودة للشعب الكورى مع الاختلافات الثقافية فى تجلياتها المختلفة. وعبر التاريخ لم يتح لهذا الشعب أن يتفاعل مع

ثقافات أخرى ماعدا الصين. وحين فقد الشعب الكورى استقلاله فى النصف الأول من هذا القرن نتيجة لإلحاق كوريا باليابان، فإنه أجبر على أن يتشرب الثقافة اليابانية تحت وطأة الاحتلال اليابانى. غير أن هذا الوضع جعل كوريا محرومة من الاتصال المباشر بالثقافة الغربية، وهو الوضع الذى وجدت نفسها فيه أغلب البلاد الآسيوية التى كانت محتلة من قبل دول غربية. واستفادت ـ بغض النظر عن سوءات الاستعمار ـ من هذا التفاعل الثقافى مع الغرب، مما جعلها فى الوقت الراهن أكثر قدرة من كوريا على التفاعل مع الكونية البازغة.

والمشكلة الرابعة هى ما استقر فى الوعى الكورى من الآثار المرة للاستعمار اليابانى، ومن التهديدات التى تقوم بها القوى العظمى. فالاستعمار اليابانى الذى استمر خمسة وثلاثين عاما، ثم تقسيم كوريا الى دولتين جنوبية وشمالية والذى نجم عن الصراع الايدلوجى بين الشرق والغرب، خلق لدى الكوريين هواجس خوف عميقة من الأجانب، ومن كل شئ أجنبى. وبالتالى فالكوريون يخشون من الأجانب الذين يريدون الاستثمار فى كوريا، وخصوصا منهم الذين يريدون شراء أراضى. وبالتالى هناك خوف من أن يؤدى الاستثمار الأجنبى الى اخضاع كوريا لسيطرة الدول الاجنبية.

والمشكلة الخامسة تتعلق بمحاولات استخلاص الشعب الكورى لحريته من خلال نظام ديمقراطى يقضى على النظام السلطوى الذى ساد لفترة تزيد على أربعين عاما. والمشكلة ان هذا النظام السلطوى كان ينظر اليه وخصوصا من قبل اجيال الشباب والطلبة على أنه كان مدعوما من الغرب،

مما خلق اتجاهات عدائية ازاء الخارج. والآن بعد أن اصبح النظام ديمقراطيا، فلابد من تعديل الاتجاهات ازاء الغرب وازاء الآخر بشكل عام، فذلك شرط أساسى من شروط الانفتاح على العالم. ويقتضى ذلك توضيح عديد من الأفكار السائدة الآن ومن أهمها: معنى أن العالم اصبح واحدا، والعلاقة بين الثقافة العالمية والثقافة القومية وتغيير اتجاهات الشعب وتنمية قدراته، فى ظل ثورة الاتصال والمعلومات، لكى يكون أقدر على التعامل مع التفاعلات الكونية. والمشكلة السادسة والأخيرة تتعلق بتعليم أجيال الشباب الكورى، أن الكونية ينبغى أن تنهض على أساس المعاملة بالمثل. والعالمية تشير الى مبدأ المنفعة المتبادلة والمساواة فى المبادلات الدولية والتجارة.

اما العالمية فهى تشير الى أهمية صياغة مجموعة قيم تحكم المجتمع الكونى، لاتستند فقط الى نسق قيمى غربى تهيمن عليه القوى الغربية. وانما يكون مستمدا من تأليف خلاق بين أنساق القيم للحضارات الانسانية الكبرى المعاصرة، شرقية وغربية وبغير تمييز.

واذا كانت الكونية ـ كما أكدنا أكثر من مرة ـ ليست ايديولوجية جديدة للهيمنة تدعو لها القوى العظمى المسيطرة ـ بقدر ماهى عملية تاريخية تعد نتيجة لازمة لتفاعلات معقدة، سياسية واقتصادية وثقافية وعلمية وتكنولوجية، فإن المعركة بصددها لاتتعلق كما يظن البعض برفضها أو مهاجمتها، وانما فى نسق القيم الذى ينبغى أن يوجه حركتها، ويحدد مساراتها، حتى تكون عملية تاريخية فى صالح التحرر الانسانى.

ربما تكون التجربة الآسيوية فى مواجهة الكونية ملهمة لنا فى الوطن العربى، ونحن فى بداية الطريق نحو التفاعل العالمى الواسع الآفاق.

# ( ٤٤ )

## حوار حول الرؤية الإسلامية المعاصرة

لايمكن لمجتمع أن يتقدم بغير أن تمارس نخبته الفكرية النقد والنقد الذاتي. ذلك أنه فى ظل التعددية السياسية لابد أن تتصارع الآراء مادام اصحابها قد طرحوها على الكافة، لا لكى يسلموا بها تسليما، ولكن لتكون موضوعا للنقاش، الذى لو مورس بشكل منهجى بصير لكان كفيلا بإضاءة الآراء الصائبة ونفى الأفكار الخاطئة. وقد تواضعت المجتمعات المتقدمة على قواعد أساسية تمثل ما يطلق عليه آداب الحوار، والتى تعنى أساسا باحترام الخصم الفكرى، والأمانة فى عرض أفكاره قبل نقدها، وعدم تدنى الحوار لكى يلمس الجوانب الشخصية.

فى ضوء ذلك كله رحبت بالمقالة النقدية الهامة التى كتبها، ونشرها فى الأهرام بتاريخ ٨ يونيو ١٩٩٤ الأستاذ الدكتور كمال أبو المجد بعنوان «بيان ١٩٨٠ بين التحليل النقدى والعتاب الموضوعى» والتى هى رد على مقالتى

* الاثنين: ٢٠ / ٦ / ١٩٩٤.

التى نشرتها فى أوراق ثقافية بتاريخ ٣٠ مايو ١٩٩٤ وعنوانها «رؤية اسلامية معاصرة: تحليل نقدى».

حاولت فى مقالى أن أحلل نقديا الرؤية الاسلامية المعاصرة التى صاغها الدكتور كمال أبو المجد فى ضوء مناقشات لمجموعة مرموقة من المفكرين الاسلاميين عام ١٩٨٠، والتى لم يتح لها النشر إلا عام ١٩٩١. وتوصلت الى نتيجة أساسية مؤداها أن المنطلقات التى صدرت عنها الرؤية ليس فيها أى جديد ولايمكن - بحكم عموميتها - أن يطلق عليها منطلقات اسلامية لأنها تعكس مبادئ وخبرات سائدة فى كافة المجتمعات الليبرالية المعاصرة.

وقد آثر الصديق الدكتور كمال أبو المجد أن يبدأ تفنيده للآراء التى طرحتها بمجموعة من الدفوع الشكلية التى يتقن القانونيون - وأنا منهم - صياغتها فى البداية قبل التطرق الى الموضوع.

وأهم هذه الدفوع استنكاره لقولى أن البيان خلا من إدانة الارهاب، بما تضمنه من حوادث القتل والنسف والاغتيال ويتعجب قائلا «كيف بربكم أيها القراء يتعرض بيان كتب عام ١٩٨٠ لحوادث وقعت عامى ١٩٩٢، ١٩٩٣».

وردى على ذلك أن بيان ١٩٨٠ الذى يشير اليه الدكتور أبو المجد طبع مرتين الأولى عام ١٩٩٠، والثانية عام ١٩٩٢، وصدر بمقدمتين لملاحقة التطورات التى حدت بين صياغته ونشره، وكان يستطيع باعتباره ممن تولى صياغة البيان تغطية احداث هذه الفجوة الزمنية فى مقدمة الطبعة الثانية التى صدرت بعد أن ظهرت موجات الأرهاب الاجرامى جلية واضحة. ونسى الدكتور أبو المجد أن المحك هو تاريخ النشر وليس تاريخ صياغة الفكرة!.

ومع ذلك فهذه ملاحظة فرعية، غير أن النقد الأساسى هو قوله أننى فى الجزء الثانى من المقال لم أناقش فيه شيئا من الأفكار والمواقف الواضحة المحددة التى اشتمل عليها البيان. والواقع أن الدكتور أبو المجد يعد بذلك قد تجاهل صلب النقد الذى وجهته فى الجزء الأخير من المقال. ويبدو أن الإيجاز لم يغط كل الأفكار التى أوردتها، ومن هنا فلابد لى أن أبسط القول.

## المنطلقات الأساسية

الدكتور كمال أبو المجد فقيه دستورى بارز، ومفكر اسلامى لامع، وهو أول من يدرك أنه حين يتقدم تيار سياسى ما بمشروع بديل لما هو قائم، فلابد لهذا البديل أن يكون متميزا، وأن يتضمن فروقا واضحة بين ما هو موجود وماهو مرغوب، وان لم يتحقق ذلك، فليس هناك معنى لأن يطرح نفسه على الساحة السياسية التى تصطرع فيها الأفكار، وتتباين الآراء.

المنطلقات الأساسية التى وردت فى البيان هى نفسها مكونات ما أطلق عليه رؤية اسلامية معاصرة. ووصفها بالاسلامية له دلالة كبرى فى نظرنا، لأن القصد منه ابراز الفارق بين ماهو اسلامى وماهو ليس باسلامى أيا كان وصفه وضعيا، أو علمانيا، أوغربيا.

ولايقبل فى هذا الصدد أى تعميم مثل شعار «الاسلام هو الحل» أو غموض مثل الموقف من الديمقراطية، وهل هى الشورى بعينها، أم أن الشورى متميزة عنها.

وقد التفتت بعض رموز الحركة الاسلامية الى العيوب الجسيمة فى ممارسة الحركة الاسلامية وعلى رأسهم عالم السياسة الكويتى الدكتور عبد الله النفيسى الذى حرر كتابا قيما عن «الحركة الاسلامية، رؤية

مستقبلية: أوراق فى النقد الذاتى، (الكويت ١٩٨٩). يقرر الدكتور النفيسى فى توطئة الكتاب:

«لأن الحركة الاسلامية انشغلت في يومياتها عن التفكير المنهجي ذي المدى البعيد، صار من السهل احتواء الحركة وبتر علاقاتها السياسية أو الاجتماعية حسبما تقتضيه مصالح الأطراف المضادة، وتفيد الدراسات المتخصصة في علم الاجتماع السياسى أن الجمهور لايتحمس لمساندة أى تيار الا اذا تحقق فيه شرطان: الأول أن يتفهم الجمهور مقاصد التيار أو اهدافه، والثانى أن يجد الجمهور لدى التيار حلا لمشاكله الحقيقية التى يعانى منها. لذا ينبغى على الحركة الاسلامية أن تعرض نفسها على الجمهور فى صورة واضحة ومفهومة وميسرة، وعليها من جانب آخر أن تحدد بعلمية وموضوعية مشاكل الجمهور، وفق معطيات الواقع، لا وفق خيالات الحركة، وأن تطرح الحلول لها والقيام بتعبئة الجمهور وتحريكه لصالح الحلول التى تطرح»

ولا أحسب أن هناك نقدا هادفا للحركة الاسلامية أصوب من هذا النقد. وهو ينطبق أكثر ما ينطبق على المنطلقات الأساسية لأصحاب الرؤية الاسلامية المعاصرة. فهم حين يؤكدون مبدأ الشورى فى تقرير أمور المجتمع، ويقنعون بذلك، ويتخيلون أنهم حسموا الأمر فهم فى الواقع يتهربون من مناقشة موضوعات أساسية أهمها:

هل الشورى التى يتحدثون عنه كمبدأ اسلامى تمثل المنطلق الأول تختلف عن الممارسة الديمقراطية المعروفة فى المجتمعات الليبرالية؟ واذا كانت تختلف ففيم الاختلاف؟

ونحن نعرف من متابعتنا لأدبيات الحركة الاسلامية أن هذه نقطة خلافية بين التيارات المتصارعة داخلها. فهناك تيار يرفض الديمقراطية وفضا مطلقا باعتبارها غربية المنشأ، ويرى أن يؤسس بدلا منها الشورى على الطريقة الاسلامية.

ثم هناك خلاف شهير آخر: هل الشورى ملزمة أم غير ملزمة؟ وهناك نقطة أخرى: من هم أصحاب الحل والعقد الذين سيستشيرهم الحاكم؟ وهل يتم اختيارهم بالانتخاب أم سيكون ذلك بالتعيين؟

وهكذا هناك عشرات المسائل الغامضة التى كان لابد من تجليتها حتى يتحقق الوضوح الذى يطالب به الدكتور عبد الله النفيسى.

واذا أضفنا الى ذلك، أن أصحاب الرؤية الاسلامية يطرحون أفكارهم باعتبارها بديلة لما هو قائم، فهل مبدأ الشورى ـ كما طرحوه ـ أصلح من كل التراث الدستورى الليبرالى فيما يتعلق بالانتخابات الحرة، وتشكيل المجالس المحلية والنيابية، ومبدأ الفصل بين السلطات التنفيذية والتشريعية والقضائية، والتى تحدد سلطات الملك أو رئيس الجمهورية، وتحدد القرارات التى يمكن له ـ فى حالة الطوارئ ـ أن ينفرد بتقريرها وهى حالات قليلة على كل حال، وعلاقته بالمجلس النيابى أيا كان شكله؟

ان الدكتور كمال أبو المجد فقيهنا الدستورى البارز هو بالذات بحكم تخصصه فى القانون الدستورى، وبحكم ابحاثه القيمة هو أستاذنا فى هذا الموضوع. ولكن فى الواقع وهو يصوغ المنطلقات التى اتفقت عليها مجموعة النقاش، نسى صفته الأكاديمية، وتجاهل علمه الغزير، وتحدث بلغة الداعية السياسى للحركة الاسلامية. ولو لم يكن هذا صحيحا فكيف

وافق على أن يكون مبدأ الشورى ـ هكذا بغير تحديد واضح ـ يصلح أن يكون بديلا لتراث الانسانية الزاخر في مجال الحكم ورقابة الشعب من خلال مجالسه المنتخبة على قرارات الحكومة، بل وفي مجال تقييد سلطة الملك أو الرئيس بنصوص الدستور ذاتها؟

ونفس النقد ينطبق على المنطلق الثانى وهو كما صاغه البيان «مبدأ مسئولية الحكام عن أعمالهم» وهو يعلم تمام العلم أنه نتيجة لفساد الحكام عبر فترات طويلة من التاريخ الاسلامى لم يحدث أن طبق هذا المبدأ. ولكن لنفترض أنه قد طبق من قبل، فما الجديد الذى تقدمه الرؤية الاسلامية المعاصرة بهذا الصدد، اذا ما قورن بالتراث الزاخر فى الفقه الدستورى الوضعى فيما يتعلق ليس فقط بالنظريات التى حددت ضوابط مسئولية الحكام، ولكن أهم من ذلك فى الممارسة. ولقد رأينا فى السنوات الأخيرة فى عديد من البلاد الليبرالية إعمالا لهذا المبدأ ابتداء من رؤساء الجمهوريات الى الوزراء وسؤالنا البسيط: ترى هل يمكن اعمال هذا المبدأ فى أى من المجتمعات الاسلامية المعاصرة التى ترفع شعار تطبيق الشريعة الاسلامية؟

والمنطلق الثالث وهو مبدأ سيادة التشريع المستمد من مصادره الاسلامية على كل سلطة فى الجماعة. وهو مبدأ مقرر فى الدستور المصرى الذى ينص على ان مبادئ الشريعة الاسلامية هى المصدر الأساسى للتشريع. ومع ذلك فهذا المنطلق لأهميته القصوى كان يحتاج من البيان الى معالجة أوفى، بحكم كل ما أثير من جدل فى السنوات الأخيرة حول تقنين الشريعة الاسلامية. وهو موضوع خلافى أسهم فى مناقشته كثيرون ممن لم يتلقوا التدريب القانونى الكافى، بل وبعض اساتذة القانون الذين تحمسوا

حماسا شديدا لهذا الاتجاه، وكان حصاد جهدهم استبدال المصطلحات القانونية المتداولة بمصطلحات قديمة مستمدة من الفقه الاسلامى. واذا اضفنا الى ذلك أن هناك ميادين كاملة لم يسبق للفقه الاسلامى ان تعرض لها على وجه الاطلاق، لأنها نتاج التطور الاقتصادى والعلمى والتكنولوجى الحديث والمعاصر، تصبح الدعوة الى تقنين الشريعة الاسلامية تحتاج الى مناقشة أوفى، على ألا تغلب العاطفة الجياشة الاعتبارات القانونية الفنية فى الموضوع، وألا تلفق الحلول تلفيقا، وألا يكون الهدف هو مجرد رفض التراث الوضعى القانونى الزاخر. وهذا التراث لم يأت من فراغ، وانما هو ثمرة تطور قانونى طويل المدى يعرف مراحله وسماته الأساسية أساتذة تاريخ القانون. ويمكن التأكيد على أن الشريعة الاسلامية فى عهدها الزاهر كانت من بين مصادر هذا التراث.

ونأتى للمنطلق الأخير وهو مبدأ احترام حقوق الأفراد وحرياتهم. ولسنا فى حاجة الى أن نؤكد على أن هذا المنطلق المصاغ بهذه الدرجة من التعميم، لايمكن له أن يرقى الى تراث حماية الحريات الزاخر فى المجتمعات المتقدمة، والتى تعرف المحاكم الدستورية التى تضع الضوابط الملزمة فى هذا المجال والتى تراقب تطبيق القانون.

وحين تساءلت ترى ماهو الجديد فى هذه المنطلقات، ولماذا اذا كانت فى أغلبها خبرات انسانية عامة تستند الى مصادر متعددة، يطلق عليها منطلقات اسلامية، فإن الدكتور أبو المجد يتعجب من هذا التساؤل، ويقول أى جديد كنت انتظره؟

والنقطة الأساسية هنا أن هذه الرؤية الاسلامية المعاصرة تطرح نفسها

كبديل لما هو قائم، فإذا جاءت تكريسا لما هو موجود وإقراراً به، فليس هناك في الواقع أى مبرر لطرحها على الساحة السياسية والفكرية.

## الحاجة العالمية الى الاسلام

وقد قررت فى نقدى للبيان أن ماورد به أن الحاجة الى احياء قيم الاسلام ونشرها قد صارت حاجة عالمية لافكاك للمسلمين من النهوض لأداء مطالبها نوعا من انواع الإدعاء، بالنظر الى التخلف المادى والفكرى فى المجتمعات الاسلامية المعاصرة، والتى تدعو الى أن نركز طاقاتنا على القضاء على تخلفنا بدلا من الزحف الفكرى الى المجتمعات المتقدمة. غير ان الدكتور أبو المجد يرى أن فى ذلك «تعبيرا عن أزمة حقيقية تمر بها الأمة، تآكلت فيها العزائم، وتقازمت الهمم، واستولى على النخب المثقفة من ابنائها احساس عميق وحزين بحتمية الهزيمة والتبعية للآخرين..»

وليس عندى رد على هذه المرثية التى صاغها الدكتور أبو المجد بأسلوبه البليغ، والتى نعى فيها على المثقفين هبوط همتهم، وعدم قيامهم بمهمة التبليغ برسالة الأمة، سوى ما أورده بهذا الصدد الدكتور عبد الله النفيسى وهو من رموز الحركة الاسلامية.

يقول النفيسى وأنا اقتبس «والذى يتأمل نتاج المطبعة الاسلامية وفكر الدعوة اذا جاز التعبير، يلحظ بعض التصورات الخاطئة المبثوثة بين الاسلاميين ومنها ان هذا العالم يعيش فى حالة فراغ فكرى وروحى وقيمى وحضارى. وان الحركة الاسلامية جاءت لتملأ هذا الفراغ وتسده. كذلك تنتشر بين الإسلاميين مقولة مؤداها ان العالم يعيش حالة من الفوضى

الفكرية والثقافية والقيمية وان الحركة الاسلامية مناط بها تصحيح هذه الفوضى، ووضع الأمور فى نصابها الصحيح. وهذه تصورات فى حاجة الى مراجعة، فالحركة لا تتحرك فى فراغ بل فى عالم مكتنز ومزدحم - وربما اكثر من اللازم أو اكثر من طاقته الاستيعابية - بالأفكار والقيم ومشاريع الخلاص الروحى والمادى والوطنى.. ثم ان هذا العالم - موضوعيا - يعيش اليوم أرقى درجات التنظيم والنظام وربما تكون هذه هى العبقرية البارزة لهذا العصر، بقى أن تتجه هذه العبقرية فى اتجاهات لا تروق لنا لايعنى البتة ان العالم يعيش فى حالة من الفوضى العامة»

ترى ماهو سر الاختلاف بين رمزين بارزين من رموز الحركة الاسلامية فى هذا الموضوع الأساسى؟ ربما لأن الدكتور كمال أبو المجد كان مشغولا فى البيان بالدعوة، فى حين أن الدكتور النفيسى كان معنيا بالنقد الذاتى للحركة الاسلامية مما جعله يجابه الواقع المعاصر، ويعترف بسماته البارزة ولا ينفيه. وبعد، لقد دعانى استاذنا أبو المجد، الى أن افصح عن نقدى للبيان، وها أنا قد فعلت، فى ضوء تقديرى البالغ لشخصه وعلمه ولدوره الثقافى الرائد فى بلادنا، مما جعله محل اجماع كافة التيارات السياسية على اختلافها، بحكم رؤيته العصرية، وقدرته الفذة على الحوار الذى لا يفسد للود قضية.

# (٤٥)

## أزمة المشروع الإسلامى المعاصر

يمر المشروع الاسلامى بأزمة لاشك فيها. ونقصد بهذا المشروع الحركة الاسلامية التى ظهرت فى ربوع الوطن العربى منذ أكثر من ستين عاما، وربما كان الأخوان المسلمون ـ بحكم انتشارهم فى عديد من البلاد العربية ـ هم الممثلين الرواد لهذه الحركة. والأزمة التى نتحدث عنها لاتتعلق فقط بالسلوك العملى لانصار هذا المشروع، الذى جعلهم يصطدمون بالسلطة فى عديد من البلاد العربية، صداما داميا فى بعض الاحيان، بل هى فى المقام الأول أزمة تتعلق بالمنطلقات النظرية لهذا المشروع، وبرؤيته للعالم، وبنظرته إلى نفسه، وباتجاهه ازاء الغير.

وربما كانت هذه الأزمة العميقة هى التى دفعت بمجموعة من المفكرين والقادة الاسلاميين البارزين إلى أن يحتشدوا باجتهاداتهم فى كتاب واحد يمارسون فيه النقد الذاتى. وهى محاولة جسورة لأن النقد الذاتى ـ هذا الفصل الغائب من التراث السياسى والفكرى العربى المعاصر ـ نادرا ما تمارسه الحركات السياسية العربية.

* الاثنين: ٢٧ / ٦ / ١٩٩٤.

وهذا الكتاب الهام حرره وقدم له الدكتور عبد الله النفيسى المفكر الاسلامى الكويتى المعروف، وشارك بدراساته وأبحاثه كوكبة من أبرز رموز الحركة الاسلامية، من بينهم توفيق الشاوى، وحسان حتحوت، وصلاح الدين الجورشى، وفريد عبد الخالق وحسن الترابى وطارق البشرى. وبغض النظر عن الاصطدام المتكرر بين الحركة الاسلامية والسلطة فى عديد من البلاد العربية، فقد كان يمكن اقامة حوار معها، تجربه كافة فصائل المجتمع المدنى من أحزاب وقوى سياسية ومثقفين بل وممثلين للسلطة، غير أن امكانية الحوار ـ فى مصر على الأقل ـ قد ضاعت بعد أن علا صخب موجات الارهاب الاجرامى، وارتفع دوى القنابل، وطلقات الرصاص التى لم توجه فقط إلى رموز السلطة أو إلى الكتاب والمثقفين العلمانيين، ولكنها وجهت فى الواقع إلى صدر الوطن ذاته، متعمدة تخريب اقتصاده وزعزعة أمنه واستقراره.

ووفقا لتقسيم سائد انقسمت الحركة الاسلامية إلى فريقين: الأول ويطلق عليه التيار المتطرف، والثانى ويطلق عليه التيار المعتدل. وبذلك على أساس أن الأول يتبنى نظرية متكاملة فى استخدام العنف لقلب النظام وانشاء الدولة الاسلامية على انقاضه، والثانى يستنكر العنف ويؤمن باتباع الوسائل السلمية والمناهج الديمقراطية لتحقيق نفس الهدف، وهو انشاء الدولة الاسلامية. وكأن الخلاف هنا هو فى التكتيك وليس فى الاستراتيجية. وهناك بعض الباحثين والمحللين الذين لا يقبلون هذا التصنيف على اساس ان الحركة الاسلامية واحدة، وأن مانشهده هو مجرد توزيع للأدوار لتحقيق نفس الأهداف.

ونحن لانريد أن نتبنى هذا الرأى، بل إننا ـ على العكس ـ وهذا قد يبدو غريبا لأول وهلة نقرر أن المشروع الاسلامى التكفيرى الارهابى هو

وحده الذى يمتلك مشروعا متكاملا، لأنه ينطلق من مسلمات نظرية متماسكة، وسلوك انصاره العملى فى الساحة، ماهو الا ترجمة لهذه النظرية، فى حين أن التيار الاسلامى المعتدل ـ الذى يمثله الاخوان المسلمون ـ لايمتلكون أى مشروع لأنهم فى سعيهم إلى القبول الاجتماعى والسياسى ـ تنازلوا علنا عن كثير من المبادئ التى انطلقوا منها منذ أكثر من نصف قرن تحت شعار الاسلام دين ودولة، ومن هنا يبدو التهافت النظرى لحركتهم السياسية فى الوقت الراهن.

## حضور المشروع التكفيرى

المشروع التكفيرى حاضر فى الساحة بحكم شيوع أفكاره المتطرفة لدى جماعات اسلامية متعددة. ونظرا لأنه لجأ إلى الارهاب الاجرامى السافر الذى تواترت حوادثه فى السنوات الأخيرة، وتعددت جبهاته، وتعاظم عدد ضحاياه سواء من اعضاء الجماعات الارهابية ذاتها، أو من قوات الشرطة أو من المواطنين الأبرياء.

هذا المشروع خرج من صلب جماعة الاخوان المسلمين بحكم ان المنظر الاكبر له هو سيد قطب، الذى كان قطبا بارزا من أقطاب الاخوان المسلمين. وسيد قطب هو الذى صاغ لأول مرة نظرية فى العنف السياسى من وجهة نظر اسلامية تقوم على تكفير الدولة والمجتمع، ويسم العصر كله بأنه عصر جاهلى، وأبعد من ذلك تدعو إلى قلب النظم السياسية القائمة بالقوة المسلحة. وبدت خطورة هذا المشروع التكفيرى حين خرج انصاره من حيز الفكر والايمان بأفكاره، إلى ساحة العمل الارهابى تطبيقا لهذه النظرية.

وتلزمنا الأمانة التاريخية أن نقرر أن قيادة الاخوان المسلمين اعترضت على نظريات سيد قطب واجتهاداته، وأصدر المرشد العام للإخوان المسلمين المستشار حسن الهضيبي بيانه الشهير «دعاة لا قضاة». واستمر التيار الاسلامي المعتدل في تبني هذا الاتجاه وحرص على اصدار بيانات يستنكر فيها العنف، وإن كانت بعض فصائله ورموزه، لجأت إلى استخدام عبارات ذات دلالة، لكي ترفع المسئولية جزئيا عن الجماعات الارهابية بحديثها عن ضرورة وقف العنف والعنف المضاد. ويقصدون عنف الجماعات الارهابية ويشيرون بالعنف المضاد إلى تطبيق السلطة للقانون، فيما يتعلق بالقبض على الارهابيين ومحاكمتهم واصدار الاحكام على من يثبت ارتكاب جرائم في حقهم وتنفيذ هذه الاحكام.

ومما لاشك فيه أن شيوع الجرائم الارهابية الوحشية واطلاق النيران والقاء القنابل في غمار عمليات مخططة بغير تمييز وسقوط عشرات الضحايا من رجال الأمن ومن أفراد الشعب البسطاء، كل ذلك خلق إجماعا قوميا على الاستنكار الشديد لجرائم العنف السياسي، خصوصا بعدما تبين أن هناك شبكات دولية تمول وتتصل بالعناصر الارهابية الداخلية، وعندما ظهرت أهداف الجماعات الارهابية في حوادثها الأخيرة، والتي تتمثل في التخريب الاقتصادي والترويع الجماهيري وهز الاستقرار السياسي، باعتبارها خطوات اساسية تمهد لانشاء الدولة الاسلامية كما يزعمون ويخططون. واذا كانت موجات الارهاب قد انحسرت في الآونة الأخيرة نتيجة للنجاح المشهود لقوات الشرطة في التخطيط الجيد لاجهاض الحوادث الارهابية قبل وقوعها، وفي اختراق هذه الجماعات، فلا شك أن هذه خطوات حاسمة في سبيل مواجهة ظاهرة العنف السياسي، غير أنها لاتكفي بذاتها. فنحن

أمام جماعات كبيرة من الناس تعتنق فكرا مشوها يميل إلى التطرف والعنف ويتبنى استخدام القوة كأداة للتغيير الاجتماعى. وهذه الجماعات تعيش فى ظل مناخ فكرى زاخر بالتأويلات المنحرفة للنصوص الدينية. والمواجهة الأمنية وان كانت ضرورية فإنها ليست كافية ومن هنا أهمية صياغة سياسة ثقافية متكاملة، تستطيع بآلياتها أن تنفذ إلى قاع المجتمع، ولاتقنع فقط بمخاطبة الشرائح الطافية على السطح. وهذه السياسة لابد أن تعتمد على ثقافة الصورة، وتستخدم بذكاء كل وسائل الميديا الحديثة ولاتقنع باصدار الكتب فى بلد ترتفع فيه نسبة الأمية إلى معدلات عالية، أو بإلقاء المحاضرات. ولعل ما أذيع فى التليفزيون من اعترافات بعض التائبين وصداها العميق بين كل طبقات المجتمع، شاهد على مانقول. غير أنه ليست هناك سياسة ثقافية تهدف إلى تغيير الاتجاهات والقيم والأفكار المنحرفة يمكن أن تنجح بغير سياسة اجتماعية واقتصادية متكاملة. ويجابهنا بهذا الصدد عشرات الآلاف من الشباب المحبط واليائس الذى يحتاج إلى نظرية جديدة تتسم بالفعالية فى التفاعل والتعامل مع مشكلاته.

حضور المشروع التكفيرى الإرهابى لاشك فيه، بحكم نزوعه إلى العنف والذى يؤدى إلى سقوط عشرات الضحايا غير أنه يمكن القول بأن الذى ساعد على حضوره بقوة فى السنوات الأخيرة هو غياب المشروع الاسلامى المعتدل.

## غياب المشروع الاسلامى المعتدل

نتيجة لنزوع المشروع التكفيرى الإرهابى للعنف حوصر المشروع الاسلامى المعتدل واضطر الى أن يتخذ مواقف دفاعية دراءا للشبهات ونفيا لأى صلات بينه وبين انصار المشروع التكفيرى الارهابى. ومع أن هذا

المشروع منذ بداياته كان هدفه الاستراتيجي تأسيس دولة دينية تطبق شريعة الله تحقيقا لشعارهم الشهير الإسلام دين ودولة، لكي تحل محل الدولة العلمانية التي تفصل بين الدين والدولة، إلا أنه تحت تأثير الحضور الثقيل للمشروع التكفيري الارهابي تم التنازل عن الهدف المعلن وهو انشاء الدولة الدينية الاسلامية، وبدأ الخطاب يتحدث عن أن الهدف هو انشاء دولة مدنية وليست دينية، بمعنى دولة لايتحكم في مقاليد أمورها رجال الدين. ومع تعمق التعددية السياسية بعد انتهاء الحكم انسلطوى، لم يتجاسر انصار المشروع الاسلامي المعتدل على أن يواصلوا اعلان تمسكهم بآرائـهم القديمة في النظام السياسي، التي كانت لاتقبل الحزبية ولا الأحزاب، وترفض بشدة فكرة تداول السلطة بعد وصول الإسلاميين للحكم.

وأخذ هذا التطور التكتيكي سنوات طويلة، إلى أن تم اعلانه بواسطة الإخوان المسلمين، في مذكرة موجزة صدرت في شهر مارس ١٩٩٤ بعنوان «موجز عن الشورى في الاسلام وتعدد الأحزاب في المجتمع المسلم» ولغة المذكرة خليط غير متجانس من المصطلحات الاسلامية والمصطلحات الحديثة، وهي تعكس رغبة شديدة في الاقتراب من قيم التعددية السياسية، والاعلان عن التنازل عن أفكارهم القديمة. ففي المذكرة مثلا بعد التعليق على سورة الشورى، شرح يقرر «ومفهوم ذلك أن الأمة مصدر السلطات» وهي صياغة ليبرالية شهيرة.

والمذكرة لاتقرر أن القرآن الكريم بمفرده هو دستور الأمة، وانما هي تتقدم خطوات أبعد فتقرر «مع التسليم بأن القرآن الكريم والسنة المطهرة هما الدستور الأسمى لحكم المسلمين الذي لايعتد ولايقبل ما خالف

أيهما، فإن الأمة لابد أن يكون لها دستور مكتوب تضعه وتتفق عليه تأخذه من نصوص الشريعة الغراء، ثم من مراميها وغاياتاها وقواعدها الكلية، فيتضمن ما يحقق توازنا بين اختصاص مختلف المؤسسات التى تدير الدولة حتى لايطغى بعضها على الآخر أو يستبد بالأمر دون الباقين.

وهذه الصياغة تحاول فى الواقع التسليم بأهمية صياغة دستور للبلاد، بحكم أن الدستور هو عماد أى نظام سياسى معاصر، غير أن هذا الدستور ينبغى ـ كما تقول المذكرة ـ أن يستقى من الشريعة الغراء. وأخيرا هناك قبول بالمبدأ الدستورى الوضعى الشهير الذى يتمثل فى نظرية الفصل بين السلطات.

وتؤكد المذكرة أخيرا قبول فكرة تعدد الأحزاب فى المجتمع الاسلامى، بما يتضمنه ذلك من قبول تداول السلطة بين الجماعات والأحزاب السياسية وذلك عن طريق انتخابات دورية.

ولاشك أنه من الناحية الموضوعية البحتة يمكن القول بأن هذه المواقف الجديدة للاخوان المسلمين تكشف عن مرونة فكرية محمودة، ورغبة فى الاندماج فى المجتمع السياسى المصرى عن طريق تبنى لغته السائدة وخطابه المهيمن. ولكن كلما أوغل الاخوان المسلمون فى هذا الطريق ـ ونعنى طريق اعلان التخلى عن القناعات القديمة، وتبنى قناعات جديدة تبدو أكثر قبولا من باقى فصائل المجتمع المدنى ـ فهم يفقدون فى الواقع تميزهم الذى اشتهروا به، وهذا ما يمثل مشكلة مزدوجة لهم: الأولى تتعلق باستنكار انصار المشروع التكفيرى الإرهابى لمسلكهم، على أساس انهم انحرفوا فكريا وتخلوا عن الثوابت، وقبلوا التعامل مع مؤسسات الدولة «الكافرة» والثانية تتعلق بأنهم بذلك يفقدون السمات الفارقة للمشروع

السياسى البديل الذى كان مطروحا بقوة على الساحة، وقت أن كانوا على قناعاتهم القديمة!

ومن هنا يمكن القول، بأن المشروع الإسلامى المعتدل اذا كان يقبل بالدولة المدنية، وبالدستور وبالتعددية الحزبية، وبتداول السلطة فإن السؤال الذى لابد أن يطرح على انصاره: ما هى مكونات مشروعكم السياسى المتميزة اذن؟

ذلك أن القبول بكل القواعد التى ذكرناها يعد من الأمور البديهية لأى حزب سياسى يعمل بالساحة، وهى بالتالى لاتميز حزبا عن حزب آخر. والسؤال الرئيسى المطروح لايمكن الاجابة عنه بشعار غامض الملامح يفتقر إلى المضمون يذهب إلى أن الإسلام هو الحل!

المشروع الإسلامى المعتدل ـ فى وضعه الراهن ـ لايمتلك فى تقديرنا مشروعا سياسيا واقتصاديا وثقافيا متكاملا. ذلك أنه ليس لديه أى اجابة عن ماهى مكونات النظام السياسى الإسلامى، وماهى النظرية الاقتصادية الإسلامية، وماهو نسق القيم الثقافية التى يصدر عنها فى عالم يموج بالتغيرات، وينزع إلى التوحيد فى ظل الثورة الكونية.

وهكذا تظهر أزمة المشروع الإسلامى بشقيه واضحة جلية، حضور أخذ ينحسر لمشروع تكفيرى ارهابى بعد الاجماع الشعبى على رفضه، وغياب أخذ فى التعمق بالتدريج للمشروع الاسلامى المعتدل بعد أن التف بعباءة التعددية السياسية ولهج لسان انصاره بمفردات الخطاب الليبرالى التقليدى من كون الأمة مصدر السلطات، والقبول بمبدأ تداول السلطة، وهكذا فقد هذا المشروع صوته المتفرد، وانقرضت سماته المتميزة.

# (٤٦)

## النقد الذاتى للحركة الإسلامية

من مظاهر التقدم الثقافى التى نفتقر اليها فى المجتمع العربى افتقارا شديدا تقاليد النقد الذاتى، التى تقوم على أساس أن من يعملون بالعمل العام سواء كانوا ساسة أو مثقفين أو مفكرين يمارسون أحيانا النقد الذاتى لمسيرتهم السياسية أو الفكرية، اذا أحسوا أنهم أخطأوا أخطاء جسيمة فى تقدير المواقف السياسية أو فى رؤاهم الفكرية التى طرحوها على المجتمع. وممارسة النقد الذاتى ليست مهمة سهلة ولاهينة، لأنها تشترط فى الواقع ممن يخوض غمارها أن يتحلى بالأمانة الفكرية والشجاعة الأدبية التى تجعله مستعدا لمواجهة الرأى العام، معترفا بأخطائه الماضية ومبرراتها، وكاشفا عن توجهاته الجديدة، التى استفاد فى صياغتها من زيادة أفق ادراكه للأمور.

ومما يلفت النظر أن النقد الذاتى كان يستخدم فى ضوء القهر الذى ساد عديدا من الأنظمة الشمولية كوسيلة لعقاب الكوادر السياسية التى تعتبر منشقة عن خط الحزب، وكانت تدفع دفعا لممارسة نقدها الذاتى كوسيلة للتشهير بها وإقصائها عن مواقعها. ومن الوقائع التاريخية الشهيرة بهذا الصدد

* الاثنين: ٤ / ٧ / ١٩٩٤.

أن الفيلسوف المجرى الشهير چورچ لوكاش أرغم بواسطة السلطات الشمولية على ممارسة نقده الذاتي علنا ثلاث مرات على الأقل في حياته الحافلة، الزاخرة بالتمرد على الخط الرسمي للحزب، وعلى التطبيق الجامد للماركسية!

خلاصة مانريد أن نؤكده أن النقد الذاتي اذا ما مورس طواعية واختيارا وفي ظل مناخ ديموقراطي يسوده التسامح، يصبح قوة دافعة للتغيير، وأداه فعالة للحوار بين كافة الفصائل السياسية والاتجاهات الفكرية في المجتمع.

ومن حسن الحظ أنه بدأت ـ وخصوصا بعد هزيمة يونيو ١٩٦٧ ـ موجات من النقد الذاتي العربي، سواء مارسه مثقفون في ندواتهم التي تساءلوا فيها عن أسباب الهزيمة وأوجه التقصير، أو مارسته تيارات سياسية متعددة. ومن أبرز هذه المحاولات في النقد الذاتي في السنوات الأخيرة، ذلك النقد الذي مارسته الحركة الاسلامية في محاولة جسورة أشرف على إعدادها ونشرها عالم السياسة الكويتي المعروف عبد الله النفيسي.

كما نشر المفكر الماركسي اللبناني كريم مروة كتابه «حوارات» والذي يتضمن مراجعة لبعض الأفكار الماركسية ورد فعل عديد من المثقفين العرب عليها. كما مارس التيار القومي نقده الذاتي عدة مرات في ندوات متعددة، من أبرزها ندوة عن ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ .

## الحركة الاسلامية تراجع نفسها

ما الذي جعل الحركة الاسلامية تنبرى بشجاعة أدبية محمودة لممارسة النقد الذاتي؟ هذا سؤال بالغ الأهمية. الحركة الاسلامية ـ لو اعتبرنا رمزها البارز الاخوان المسلمين ـ مضى عليها في الممارسة أكثر من ستين عاما.

مضى الأعوام جعل فصائل شتى متضاربة فى توجهاتها ومختلفة فى منطلقاتها النظرية تعمل تحت راية الحركة الاسلامية.

ومن هنا يصبح من عدم الدقة تعميم الحديث عن الحركة الاسلامية، لأن فى ذلك ظلما فادحا لبعض فصائلها التى قنعت بالعمل السياسى للدعوة الاسلامية فى إطار الدساتير والقوانين المعمول بها، فى حين أن بعضها الآخر عبارة عن جماعات انقلابية تبنت أسلوب العنف والذى تطور فى الفترة الأخيرة الى ارهاب صريح بدعوى العمل لاقامة الدولة الاسلامية على انقاض الدولة الكافرة!

لذلك فالنقد الذاتى للحركة الاسلامية الذى نتحدث عنه، لابد أولا من تحديد أى فصيل اسلامى هو الذى مارسه. ولو راجعنا الكتاب الذى حرره الدكتور عبد الله النفيسى «الحركة الاسلامية رؤية مستقبلية: أوراق فى النقد الذاتى» (الكويت، ١٩٨٩) لوجدناه يضم دراسات متنوعة لعدد من رموز الإخوان المسلمين سواء ممن كانوا نشطين فى اطارها فى فترة ما، ثم توقف نشاطهم الحركى نتيجة ظروف متعددة، من بينها الخلاف مع القيادة، أو الانشغال بمهن أكاديمية أو غيرها، أو ممن لايزالون يعملون فى اطارها. ولم يمنع هذا المعيار محرر الكتاب من دعوة ثلاثة من المفكرين البارزين ممن ليست لهم صلة تنظيمية بالاخوان المسلمين لكى يسهموا برأيهم أيضا. وقيمة هذه المحاولة فى النقد الذاتى أنها تضم أسماء كبيرة من رموز حركة الاخوان المسلمين من أصحاب النضال المعروف فى سبيل مبادئها، ومن ذوى الخبرة العميقة. تضم هذه المجموعة الجسورة من المصريين الدكتور توفيق الشاوى أستاذ القانون المعروف وصاحب المؤلفات الاسلامية القيمة،

ومن أبرزها على الاطلاق كتابه عن «الشورى»، والدكتور فتحى عثمان أستاذ التاريخ الاسلامى فى احدى الجامعات الأمريكية وصاحب مؤلفات اسلامية معروفة تكشف عن نظرة حضارية واسعة، والأستاذ فريد عبد الخالق وهو من أبرز قيادات الاخوان المسلمين وله استقلال فكرى واضح، والدكتور محمود أبو السعود وهو من القيادات التاريخية للجامعة، والدكتور حسان حتحوت، ومن غير أعضاء الجامعة المؤرخ الكبير الأستاذ طارق البشرى، والكاتب الاسلامى المعروف الدكتور محمد عمارة.

ولدينا بعد ذلك تمثيل طيب لبعض رموز الحركة الاسلامية من بلاد عربية أخرى، الدكتور حسن الترابى من السودان، وصلاح الجورشى من تونس، وخالد صلاح الدين والدكتور عبد الله أبو عزة من فلسطين، وعدنان سعد الدين من سوريا، ومن خارج الاخوان منير شفيق الكاتب المعروف بتعاطفه مع المشروع الاسلامى.

وهكذا يمكن القول أن هذه المجموعة بخبراتها المتعددة وبانتماء أعضائها لبلاد عربية متعددة، يمكن أن تعكس بشكل موضوعى خبرة الاخوان المسلمين عبر تاريخها الممتد، ومن هنا الأهمية الكبرى للملاحظات النقدية التى أبرزها هؤلاء المفكرين والدعاة.

## سلبيات الممارسة

إختلفت مناهج الكتاب فى هذه الممارسة الجسورة للنقد الذاتى، وتعددت الزوايا التى ركز عليها كل واحد منهم. ومن أبرز اسهامات هذا الكتاب التوطئة الشاملة التى كتبها د. عبد الله النفيسى، ثم دراسته الممتازة عن جماعة الاخوان المسلمين وهى من أبرز الكتابات التى نشرت مؤخرا عن الجماعة.

وقد استطاع النفيسى فى توطئته أن يحدد تسع ثغرات أساسية فى ممارسة الحركة الاسلامية وهى على التوالى: غياب التفكير المنهجى ذى المدى البعيد، وغياب نظرية علمية للاتصال بالجمهور لشرح أهداف الحركة ووسائلها، وقصور فى التصور الاستراتيجى للحركة ويعنى بذلك غياب النظرية المتكاملة فى السياسة الدولية والحراك الاجتماعى وتوزيع الثروة والتعايش مع القوى والأنظمة المتباينة والتى يعج بها هذا العالم المتحرك القلق المتحول، وغياب التاريخ الرسمى للحركة الاسلامية، بمعنى أن الحركة الاسلامية لم تؤرخ حتى الآن تاريخا مسئولا عن نشأتها وممارساتها، وعدم العناية بالمتغيرات الجديدة وتأثيرها على الحركة، وغياب البعد الاستشرافى، وسيادة الفكر الحزبى الذى يلزم بالطاعة للقيادة، والصراع المتكرر مع السلطة، وغلبة الخطابة على الفكر، وعيوب جسيمة فى التنظيم.

ولايسمح المقام بتفصيل كل نقطة من النقاط، غير أنه يعنينا منها نقطتان: الأولى دعوة النفيسى الحركة الاسلامية لتجاوز الصراع مع السلطة وهو يقول «ثمة خلط واضح فى صفوف الحركة الاسلامية بين مفهوم «المعارضة» للسلطة ومفهوم «الصراع مع السلطة وربما على السلطة» ويستطرد ناقدا ممارسات الحركة الاسلامية بعد تمييزه بين البعد الخيرى والبعد السياسى فى الممارسة، «أما فى البعد السياسى فلم توفق مثل التوفيق الذى حالفها فى البعد الأول، وذلك نظرا لعياب الرؤية السياسية الواضحة والدليل النظرى الذى تسترشد به. فمن الواضح فى هذا المجال استعدادها الغريزى للصدام مع الفرقاء السياسيين وضعفها فى مقاومة الاستدراج للمعارك السياسية الجانبية التى أكلت منذ ١٩٤٥ معظم طاقتها الحركية. أضف الى ذلك الاستخفاف التام الذى تبديه تجاه (الآخر) فى الساحة

والجهل الواضح بموازين القوى الفعلية وسيطرة الخطباء فى صياغة العقل العام للحركة عوضا عن الموجهين الفكريين. ويضيف الدكتور النفيسى: «كل هذه العوامل تساعد في حشد الحركة فى زاوية الصراع مع السلطة وهو صراع لم تحصد منه الحركة سوى المر والعلقم. ولابد من مراجعة كافة المقولات الفكرية والتخريجات النظرية التى تناولت هذا الموضوع فى كتب وكراسات الحركة فى اتجاه حل هذه المعضلة حلا يوفر على الحركة امكانات التحرك السياسى السلمى ضمن معادلات الممكن ودون القفز لعوالم المستحيل. مطلوب شئ من التواضع فى هذا المجال على صعيد الطموح، وشئ من الوعى بالذات المرتكز على أرضية العلمية والموضوعية والواقعية».

وفى تقديرنا أن هذا التحليل ركز على سلبيتين أساسيتين:

الأولى اصطدام الحركة الاسلامية المتكرر مع السلطة فى عديد من البلاد العربية، مما يدعو الحركة الى ضرورة مراجعة أهدافها واستراتيجيتها فى العمل، والثانية ماأطلق عليه النفيسى سيطرة الخطباء فى صياغة العقل العام للحركة عوضا عن الموجهين الفكريين.

ولعل هذا يؤكد النتيجة الأساسية التى خلصنا منها فى مقالنا الماضى عن «أزمة المشروع الاسلامى المعاصر». ذلك أنه بعيدا عن الشعارات الزاعقة والغامضة فى نفس الوقت، يصعب أن نضع أيدينا على منظومة فكرية متماسكة للاخوان المسلمين. ويمكن القول أن الحصاد الفكرى للحركة بالغ الضعف، ويكاد ألا يكون موجودا على الساحة الفكرية.

ويركز الدكتور حسان حتحوت فى مقالته «تشخيصات ووصايا للحركة الاسلامية» على نقد بعض تصرفات الجماعات الاسلامية ومنها «انفاق

العمر والطاقة فى فرعيات مختلف فيها بدلا من كليات متفق عليها، ومنها الجنوح الى العنف من غير أى سند اسلامى، ويختم نقده بقوله «إن المشاكل التي سردها هي أعراض للمرض الأصيل، هذه أعراض الانغلاق وستظل معنا حتى تؤدى دينا ظل فى ذمتنا قرونا متطاولة، وهو أن نكتب الفصل الذى وئد من فصول فقهنا: فقه الحرية»

ويضع المفكر الاسلامى التونسى صلاح الجورشي يده على سلبية أساسية فيقول «أما اليوم فإن الخطاب الاسلامى فى عمومه لم تتضح معالمه حتى لدى أصحابه، فما بالك عند النخبة والجماهير. ولهذا تراه لدى الاسلامي وعند غيره لا يخرج عن صورتين:

ـ إما هيكلية ضبابية مشحونة بالعقيدة والطموح، ويغمرها الشعار والتضامن والمنزع الأخلاقى ونقد الآخر وتوظيف الأزمة والانغماس فى الممارسة بتضخيم فقه الحركة على الفكر والتحليل، والمراهنة على الحلم والأنتظار.

ـ وإما هيكلية تاريخية مسكونة بالتراث، كل حسب فرقته ومذهبه ومراجعه ومصادره، حيث تتجمع من جديد معلومات عن أصول الدين وأصول الفقه، لتختلط بالتصوف ورواية التاريخ رواية متقطعة وانتقائية مع «تجديد» فى صيغ التعبير والاخراج» ويخلص الجورشي الى أن افتقار خطاب الحركات الاسلامية الى الوضوح والصلابة النظرية فى مواجهة التحديات المعاصرة هو الذى يدفعها الى نهايات ثلاث:

١ ـ الانغماس فى كتب التراث بحثا عن أجوبة لتساؤلات الحاضر.

٢ ـ تسطيح الصراع الفكرى والايديولوجى الدائر بينها وبين بقية الأطراف معها جزئيا أو جذريا.

٣ ـ وعندما تضغط الأحداث، وتجد الحركات الاسلامية نفسها مضطرة للتعريف ببرنامجها الاصلاحي، تعمد الى التلويح بتطبيق الشريعة، وتخوض معركة حامية الوطيس من أجل الحدود ومنع المحرمات كالخمر والملبس والحيلولة دون احداث تغييرات فى قوانين الأحوال الشخصية، والقضاء على الربا بالعمل على ما يسمى بالبنوك الاسلامية، وشن الحملات الاعلامية والمسجدية ضد البرامج التليفزيونية. وبهذا تصل الحركات الى أقصى عطاءاتها الفكرية والسياسية، أى الافصاح عن بدائلها المجتمعية.

هذه عينات ممثلة من النقد الذاتى للحركة الاسلامية التى مارسته هذه المجموعة المرموقة من رموز الحركة الاسلامية.

غير أن الكتاب يضم أيضا اسهامات بعضها مغال فى المثالية، والآخر يحلم ببناء امبراطورية اسلامية من خلال بناء حركة عالمية اسلامية كما يظهر من اسهام الدكتور حسن الترابى، وبعضها دراسات تاريخية رصينة أبرزها اسهام طارق البشرى عن «الملامح العامة للفكر السياسى الاسلامى فى التاريخ المعاصر»، وبعضها يكاد يكون اعتذارا من الكاتب عن خوضه فى الموضوع بغير ماض فى الحركات الاسلامية يؤهله لذلك، ومثالها مقالة د. محمد عمارة «من مظاهر الخلل فى الحركات الاسلامية المعاصرة» غير أنه وبالرغم من تفاوت مستوى الدراسات المقدمة فيما يتعلق. بجسارتها فى ممارسة النقد الذاتى، فلا نملك الا أن نحيى الدكتور النفيسى وسائر الذين أسهموا معه فى هذا الكتاب الهام، مؤكدين أن ممارسة النقد الذاتى هى الخطوة الأولى لممارسة حوار متعدد الأطراف بين سائر الفصائل السياسية والفكرية فى المجتمع العربى.

# (٤٧)

## نحن والفكر العالمى

نتيجة لتطورات فكرية وسياسية واقتصادية شتى، لم يعد هناك مجال للتفرقة بين فكر غربى وفكر شرقى. اختلطت الأوراق، وتداخلت المفاهيم، وتفاعلت النظريات المتعارضة مع بعضها البعض بصورة غير مسبوقة، وأصبحنا أمام فكر عالمى يموج بالحركة، ويثرى بالتجديد، ويزداد تحديد سماته من خلال الخلاف والتناقض بين الافكار، ومحاولات التأليف بينها.

لم يعد السؤال الرئيسى الآن كما كان من قبل فى عهد الاستقطاب الايديولوجى بين الرأسمالية والماركسية ما هو مصدر الفكرة؟ أصبح السؤال: ما هو مدى صدق الفكرة، وقدرتها على التأثير الايجابى على الواقع، سواء فى مجال الحرية بكل معانيها وتجلياتها، أو فى مجال توسيع الفرص الانسانية واشباع الحاجات الاساسية.

غير أنه ليس معنى ذلك على وجه الاطلاق اختفاء المعايير الايديولوجية التى كانت تستخدم من قبل للحكم على صحة الأفكار أو خطئها، الا أنها أصبحت نسبيه ولم تعد مطلقة.

* الأهرام: ١١/ ٧ / ١٩٩٤.

## رحلة أوروبية

وقد أتيح لى من خلال رحلة أوروبية زرت فيها لندن وباريس أن ألمس بطريقة عينية كل ما أشرنا اليه من تحولات. فى لندن حيث نظم الأهرام أسبوعا ثقافيا بمناسبة مرور عشر سنوات على صدور «الاهرام الدولى» نظمت مجموعة من المحاضرات حول العرب والنظام العالمى، ودعا مجموعة من الاساتذة والباحثين لإلقائها على جمهور يتشكل أساسا من الجالية العربية فى لندن بكل ما تضمه الجالية من سفراء وأساتذة وباحثين ومتخصصين، وعدد كبير منهم مقيم فى لندن منذ سنوات، وبعضهم يلم الماما واعيا بتحولات الفكر العالمى، بالإضافة الى عدد من الباحثين والمثقفين الأجانب.

وقد قمت بإلقاء المحاضرة الافتتاحية وكان موضوعها سقوط النظريات السائدة وتحدى حوار الحضارات، وأثارت الأفكار التى عرضت مناقشات واسعة المدى، شملت فى الواقع كل ما يحفل به المناخ الفكرى الراهن سواء على النطاق العالمى أو على النطاق الاقليمى العربى.

كانت المحاضرة فى الواقع تلخيصا مركزا لنتائج دراسة ممتدة قمت بها فى السنوات الماضية وهى عبارة عن ثلاثية حاولت فيها قراءة المناخ الفكرى العالمى الجديد بعد انتهاء عصر الحرب الباردة وسقوط الاتحاد السوفيتى وانهيار الكتلة الاشتراكية.

الحلقة الأولى من الدراسة كانت عن «تغيير العالم»: جدلية الصعود والسقوط والوسطية»، والحلقة الثانية كانت عن «الثورة الكونية وبداية الصراع حول المجتمع العالمى» والحلقة الثالثة كانت عن «تحدى صراع الحضارات».

لقد انطلقت الدراسات الثلاث من فرضية أساسية مبناها أن النماذج الفكرية ـ سواء اتخذت شكل نظريات أو فروض أو قوانين عامة ـ التى تعودنا ان نفكر فى ضوئها ونحن نحلل الأحداث العالمية والاقليمية والمحلية فى عصر الحرب الباردة قد سقطت، ولم تعد صالحة لتشخيص الظواهر، أو تفسيرها أو التنبؤ بمسارها. وأصبحنا كباحثين فى العلوم الاجتماعية، أو محللين أو سياسيين أو مثقفين أو حتى صانعى قرار، فى حاجة ماسة الى قوالب نظرية جديدة تحكمها اتجاهات مستحدثة تكون أقدر على الكشف والتحليل، وأكثر كفاءة فى التنبؤ بمسارات المستقبل. وربما يكمن فى هذه العبارة الاخيرة جوهر التحدى الفكرى فى العالم فى الوقت الراهن: قدرة النظريات على الكشف والتحليل، وكفاءتها فى التنبؤ.

فيما يتعلق بقدرة النظريات على الكشف والتحليل، فإن المعركة الدائرة اليوم لا تركز على صياغة نظريات بديلة لتلك التى سقطت، ولكن أصبحت المسألة جوهر التحدى هى هل يمكن فى الوقت الراهن حيث تنهمر الاحداث العالمية من كل صوب، وتهب الاحداث العنصرية، وتتصاعد النزعات القومية المتطرفة، وتشتد موجات الأصولية الدينية، وتتزايد أحداث العنف السياسى التى تتصاعد لمرتبة الحرب الاهلية فى بعض الاحيان، أن يصوغ الباحثون نظريات قادرة على تفسير كل هذه الاحداث؟ الإحساس العام بين الباحثين والمثقفين أننا نشهد حالة انهيار عالم قديم، بكل ما يصاحب ذلك من تفسخ وتفكك، وبكل ماتحفل به حالات الانهيار من تشتت فكرى. ومن هنا فنحن فى حاجة اولا لكى نفهم ماهى أسباب الانهيار، قبل ان نتجاسر وندعى القدرة على صياغة نظريات جديدة سواء فى العلاقات الدولية أو فى السياسة المقارنة عموما. لسبب بسيط هو إن الظروف الموضوعية لصياغة نظريات جديدة لم تتكامل بعد. نحن مازلنا فى

محاولة لفهم اسباب الانهيار للعالم القديم، وفى هذا المجال هناك خلافات شتى بين العلماء والباحثين.

## مظاهر الانهيار

غير أنه ينبغي علينا أولا أن نرصد ونعدد مظاهر الانهيار قبل أن نتطرق الى الخلافات العميقة بين الباحثين حول أسبابها.

من بين مظاهر الانهيار الأساسية أزمة الدولة القومية، وفشلها الواضح فى التعامل مع الجماعات العرقية المنضوية تحت لوائها، وقد يكون ذلك لأنها ـ حين نشأت ـ لم تنشأ بطريقة ديمقراطية، وانما نشأت باستخدام أدوات القهر السياسى، ولم تلق بالا الى الخصوصيات الثقافية لجماعات متعددة من السكان. كان الهاجس الاساسى هو توحيد السوق الرأسمالية من خلال بناء كيانات سياسية متماسكة تأخذ شكل الدول القومية القادرة على إذابة التناقضات بين المجاميع السكانية ذات الأصول العرقية المختلفة، والتوجهات الثقافية المتباينة. بسقوط الاتحاد السوفيتى وانهيار الكتلة الاشتراكية، ظهر فشل الدولة القومية باديا للعيان، من خلال حركات الانفصال التى تمت، وعمليات التفكك الواسعة المدى التى أخذت طريقها الى كيانات سياسية كبرى لم يكن أحد يظن أنها يمكن أن تتحلل بهذه السرعة الخاطفة التى أذهلت الباحثين فى العالم قاطبة.

وهذه الدعوات الانفصالية التى حققت اهدافها بالانسلاخ عن دول كبرى، وتكوين دول جديدة اعترف بها المجتمع الدولى، تمت بصورة سلمية فى بعض الأحيان، ولكنها تتم الآن بصورة عنصرية ودموية فى أحيان أخرى، ولعل تفكك يوغسلافيا، وحرب التطهير العرقى البربرية التى

تمارسها الصرب ضد المسلمين فى البوسنة والهرسك أبلغ دليل على ما نقول.

وهكذا يضاف الى مظاهر الانهيار، العنصرية القبيحة التى هى أحدى المصاحبات لعملية فشل الدولة القومية. ومن هنا ليس غريبا ان نجد تركيزا شديدا فى أدبيات العلوم الاجتماعية فى الوقت الراهن على العنصرية بكل جوانبها. وهى تشغل العقل العالمى لأن لها تجليات متعددة. فبعض تجلياتها راجعة كما قلنا لازمة الدولة القومية وفشلها، غير ان بعضها الآخر، يرجع للبطالة الممتدة فى المجتمعات الصناعية المتعددة، والاتجاهات السلبية من سكانها ازاء العمال الاجانب، الذى يسود فى الإدراك العام أنهم منافسون فى سوق العمل. بالإضافة الى عاداتهم وقيمهم الثقافية الغريبة على نسق القيم الغربى، مما يولد عداء ثقافيا لهم، سرعان ما يتحول الى عداء سياسى، قد يترجم الى سياسات تهدف الى الحد من الهجرة، أو تغيير قوانين الجنسية، أو تشجيعهم على العودة الى بلادهم الأصلية، أو حتى طردهم طردا من البلاد. هذه هى الاوضاع فى فرنسا على سبيل المثال حيث توجد اعداد كبيرة من العمال العرب المسلمين الذين قدموا أساسا من بلاد المغرب العربى، أو فى ألمانيا حيث تعيش جالية ضخمة من العمال الأتراك، الذين شجعوا فى الخمسينيات لكى يهاجروا للإسهام فى إعادة بناء ألمانيا. والآن بعد أن تم البناء، ظهرت علامات الصراع الثقافى، وبرزت العنصرية الجديدة فى شكل أحزاب نازية جديدة تدعو الى طردهم، وتمارس الاعتداءات اليومية عليهم.

اذا كانت أزمة الدولة القومية بكل ما صاحبها من نزعات وحركات انفصالية، وظهور العنصرية بشكل بارز من جديد من علامات انهيار العالم

القديم، فإن بروز النزعات القومية المتطرفة والتيارات الاصولية الدينية يمكن أن تضاف الى القائمة ايضا.

واذا كان من المتفق عليه بين الباحثين أن فكرة القومية كانت هى الأساس الذى قامت عليه الدولة ـ القومية الاوروبية ابتداء من القرن السابع عشر فصاعدا الى القرن العشرين، فإنه يمكن القول أن القومية فى بداياتها قامت على مسلمات مقبولة، أهمها أن العالم كما هو ـ أو كما ينبغى أن يكون ـ مقسم الى أمم، وأن الأمة هى الاساس الوحيد المقبول لكى تشيد الدولة ذات السيادة على أساسه، وهى بالتالى تصبح المصدر الرئيسى للسلطة الحكومية.

غير أننا نتحدث عن صور القومية المتطرفة التى أخذت فى التصاعد فى الوقت الحاضر، والتى لاتقنع باثبات الذات القومية وتوكيدها، ولكنها تنزع الى إثارة العداء مع الآخرين، سواء انطلاقا من صورة متضخمة عن الذات، أو عن نظرة دونية ازاء الآخر، بكل ما يترتب على ذلك من صراعات سياسية كبرى. واذا أضفنا الى ذلك صعود التيارات الأصولية التى قد تمتزج مع نزعات قومية متطرفة كما هو الحال بالنسبة للنظام الايرانى الراهن على سبيل المثال، فإنه يمكن تقدير خطورة هذه النزعات على كل من الامن الاقليمى والامن العالمى.

## أسباب الانهيار

اذا كنا قد عددنا أبرز مظاهر الانهيار للعالم القديم، فإنه من الصعوبة بمكان الاتفاق على أسباب الانهيار، نتيجة لتعدد الممارسات السياسية والاقتصادية والثقافية على مدى القرن العشرين، بكل ما حفلت به من

تجارب متنوعة، تجعل الالمام بها مسألة صعبة فما بالك بالتعميم حول أسباب فشلها؟

ومع ذلك فيمكن الاشارة الى عدد من الأسباب التى قد تكون كامنة وراء فشل عديد من الممارسات. وربما يكمن السبب الاول فى أن الدولة القومية حين نشأت قامت على أساس التوحيد السياسى القسرى الذى رئى أنه ضرورى، لجماعات ثقافية متباينة، ويبدو أن سياسة «بوتقة الصهر» التى حاولت بعض الدول القومية تطبيقها، والتى كانت تهدف الى تقليل الفروق اللغوية والثقافية بين الجماعات المتعددة، لم يتم التخطيط لها أو تنفيذها بصورة ديمقراطية. لقد ساد فى كثير من البلاد تجاهل الخصوصيات الثقافية لبعض الجماعات أو الأقليات، وحاولت الدولة القومية تطبيق سياسات إكراهية لتذويبهم فى المجموع الكبير. ووصلت الحماقة السياسية فى بعض البلاد الاشتراكية وعلى رأسها الاتحاد السوفيتى الى محاربة الاديان، ومحاولة فرض الإلحاد على الناس، بما صاحب ذلك من تجميد أو إلغاء للمؤسسات الدينية، واضطهاد المتدينين. ومن ناحية أخرى ظهور ممارسات سياسية تهدف الى الإعلاء من شأن جماعات عرقية معينة سياسيا واحتكارها لعملية إصدار القرار على حساب جماعات أخرى.

ومن أبرز أسباب الانهيار الإعلاء من شأن الايديولوجية على حساب الواقع، ونعنى بذلك ان الحالمين بتغيير العالم وفقا لمخططات فلسفية كبرى من أبرزها الماركسية، انخرطوا فى تغيير الواقع على ضوء مسلماتها وفروضها، وبصورة متطرفة وجامدة، بغير تقدير موضوعى للطبيعة الإنسانية وحدودها. وكان فى ظنهم انهم يستطيعون تطبيق سياسات اقتصادية معينة تغير هذه الطبيعة، وتحول الانسان، هذا الكائن الأنانى المحب لذاته الى كائن

جماعي يعمل في سبيل الصالح العام، ينكر ذاته، وينفى مصالحه الخاصة. ويبدو أن هذا كان أحد الأوهام الكبرى التى سقطت على صخرة الواقع. ويشهد على ذلك أن الملكيات الخاصة المحدودة التى منحت للفلاحين السوفيت كانت أكثر انتاجية من المزارع الجماعية. وهناك شواهد عديدة أخرى، تثبت ان محاولة قسر الطبيعة الانسانية على أن تنزع فى اتجاه مقنن يتنافى مع قوانينها، ومع الحرية الانسانية ذاتها، قد كتب لها الفشل.

وربما يكون من اسباب الانهيار ايضا التقليل من أهمية العوامل الثقافية فى ضوء الانحياز الصارخ للعوامل السياسية والاقتصادية. فى كثير من الاحيان حدث تجاهل للخصوصيات الثقافية، بل إنكار للهوية الثقافية لبعض الجماعات، ومحاولات مستميته لمحوها. كل هذه السياسات العقيمة ثبت فشلها، بعد نهاية عصر الحرب الباردة وسقوط الدولة القومية وتفككها، اذ عادت هذه الهويات الثقافية لكى تعبر عن نفسها من جديد، وربما بصورة متطرفة نتيجة لممارسات الماضى.

وقد يكون من بين اسباب الانهيار، ازدياد موجات الكونية بصورها الاقتصادية والسياسية والثقافية، وبروزها على الساحة العالمية كما لو كانت غزوا منظما يهدد التكامل السياسى للدول، ويخترق أنساق قيمها الثقافية، ويجتاح أنماط التفكير الاجتماعى المتوارثة، مما يدفع الى ردود فعل متطرفة، نتيجة لعدم القدرة على التعامل الايجابى مع المتغيرات الدولية، والعجز عن ردها الى أصولها فى ضوء اطار نظرى متماسك. ولكن هل يمكن حقا صياغ هذا الاطار فى الوقت الراهن، لكى يكون هاديا لنا فى خوض الدروب والمسالك المعقدة التى يسير فيها العالم فى الوقت الراهن؟

# (٤٨)

## الديمقراطية العربية تبحث عن نظرية !

حين وصلتنى دعوة من جمعية الشئون الدولية بعمان التى يرأسها الدكتور عبد السلام المجالى رئيس وزراء الأردن، ويتولى أمانتها العامة الدكتور كامل أبو جابر أستاذ علم السياسة المعروف ووزير الخارجية السابق، للاشتراك فى المؤتمر الذى نظمته عن «الديمقراطية فى الوطن العربى» تساءلت ترى كيف يمكن لى أن أقترب من الموضوع الذى اقترح على ان أبحثه وهو الديمقراطية العربية بين النظرية والتطبيق؟ لقد سبق لى أن تعرضت فى بحوث سابقة لعديد من جوانب هذا الموضوع المعقد، فما الجديد الذى يمكن ان اضيفه، وخصوصا واننى لا أحب ان أعيد انتاج ما كتبته من قبل؟ ثارت هذه التساؤلات فى ذهنى فى الوقت الذى ظهر فيه فى باريس الكتاب الذى اشرف على تحريره غسان سلامة عالم السياسة اللبنانى المعروف والاستاذ بالسوربون بعنوان «ديمقراطية بلا ديمقراطيين!» وهو عبارة عن مجموعة دراسات كتبتها نخبة من الباحثين الاجانب

* الأهرام: ١٨ / ٧ / ١٩٩٤.

المتخصصين فى العالم العربى، يستعرضون فيها معلوماتهم، ويشخصون أمراض الديمقراطية العربية، ويتجاسر بعضهم لكى يتنبأ بمستقبلها!

يزداد الاهتمام إذن باشكالية الديمقراطية فى الوطن العربى، من داخل الوطن ومن خارجه على السواء. وكنا نظن من قبل أن هناك فروقا جوهرية بين النظرة من الداخل والنظرة من الخارج، أى بين التحليل الذى يقدمه الباحث العربى الذى يعايش الحياة العربية ويتفاعل معها، وبين النظرة من الخارج التى يلقيها علينا الباحث الاجنبى الذى مهما طالت زيارته لنا فى ربوعنا أو إقامته معنا فنظرته تظل خارجية!

غير ان احد المشاركين فى مؤتمر عمان الذى انعقد يومى ٩، ١٠ يوليو وهو ركس برنين الاستاذ بجامعة ماكجيل لفت نظرنا الى ان التفرقة بين النظرة الداخلية والخارجية كادت ان تختفى! فأغلب المراجع الأجنبية عن الديمقراطية فى الوطن العربى لابد ان تجد فيها فصولا مكتوبة بأقلام باحثين من داخل الوطن العربى، أو باحثين عرب مقيمين فى الخارج!

بعبارة أخرى ليست القضية هى جنسية الباحث أيا كانت، ولكن هو الاطار النظرى الذى يصدر عنه والمنهج الذى يطبقه. ولذلك قد نجد باحثا عربيا أقرب الى باحث أجنبى منه الى باحث عربى ثالث، لانه فى الاطار والمنهج يتفق مع هذا الباحث الاجنبى.

## البحث عن منهج

فى ضوء كل ذلك لابد لى ان أثير فى ذهنى أولا مسألة المنهج، وأقصد كيف سأقترب من بحث موضوع الديمقراطية العربية بين النظرية والتطبيق. وقد توصلت الى «قواعد المنهج» فى دراسة الموضوع من خلال تتبع الجدل

بين الماضى والحاضر والمستقبل، ووضعت مجموعة قواعد تشير الى أبعاد التحليل ومستوياته.

١ ـ لابد أولا من التركيز على البعد التاريخى للممارسة الديمقراطية فى الوطن العربى. ولا نقصد هنا مجرد الدراسة التاريخية التقليدية التى تقنع بسرد الاحداث، وانما تعنى أهمية الغوص الى دلالاتها، لكى نقيم فى النهاية هذه المسيرة الحافلة، سعيا وراء تحديد أسباب فشلها وسقوطها.

وقد لفت نظرنا أثناء انعقاد المؤتمر باحث عراقى يعمل فى احدى هيئات الامم المتحدة، الى ان بعض الباحثين الاجانب يظنون أننا اكتشفنا الديمقراطية حديثا، لأن كل دراساتهم تنصب على الممارسة المعاصرة المتواضعة للديمقراطية فى الوطن العربى، ويتجاهلون ـ لسبب أو لآخر ـ الممارسات الديمقراطية فى الماضى، والتى كان لها تقاليدها الراسخة فى بلاد رائدة مثل مصر والعراق وسوريا ولبنان وتونس.

وأهمية هذه الدراسة التاريخية ان تضع أيدينا على عوامل الاستمرار والانقطاع فى الممارسة الديمقراطية العربية. هذا الانقطاع الذى أحدثته القوات المسلحة العربية حين قامت بانقلاباتها الشهيرة واقتحمت ميدان السياسة، وغيرت التاريخ العربى منذ ذلك الحين. ولعل ثورة يوليو ١٩٥٢ فى مصر تعد مثالا بارزا لتدخل العسكريين فى السياسة، والذى ـ فى أحد التفسيرات الذائعة ـ كان نتيجة لفشل النخب الليبرالية العربية الحاكمة فى التصدى لقوات الاحتلال والوصاية والانتداب من ناحية، وللفشل فى حل المشاكل الاجتماعية للجماهير العريضة من ناحية ثانية.

وهذا البعد التاريخى من شأنه ان يثير عديدا من الاشكاليات ويستدعى

الدراسة الفاحصة للجدل المحتدم بين المؤرخين والسياسيين العرب حول تقييم الماضى العربى.

٢ ـ أهمية التنظير المباشر للواقع:

سبق لنا فى مقال لنا نشرناه فى أوراق ثقافية بتاريخ ٢١ مارس ١٩٩٤ بعنوان «الشرعية السياسية على الطريقة العربية» أن طبقنا هذا المنهج فى دراسة أزمة الشرعية السياسية العربية. ومبررنا فى غاية البساطة، وهو أن الحديث المجرد عن الوطن العربى، من شأنه ان يخفى الفروق الجسيمة بين قطر عربى وآخر، سواء من ناحية نوعية النظام السياسى، أو طبيعة النخبة، أو الخصوصية الثقافية، أو درجة التطورالاجتماعى، أو طبيعة التحالفات الاقليمية أو الدولية. ومن ثم اقترحنا فى دراسة أزمة الشرعية السياسية ألا ننطلق من المجردات، وانما نصوب أنظارنا للواقع العربى الحى، ونقوم بتصنيف للنظم السياسية الراهنة على أساس ممارساتها الفعلية، وليس فى ضوء دساتيرها المكتوبة، أو الخطاب السياسى المعلن لحكامها. وفى ضوء هذا التصنيف يمكن ان نبدأ دراستنا النقدية للديمقراطية العربية فى النظرية والتطبيق.

لقد انتهينا فى مقالنا المشار اليه عن الشرعية الى أن هناك ثلاثة نماذج اساسية سائدة فى الوطن العربى: نظم مستبدة استبدادا مطلقا، بحيث ابتلع نظام الحكم المجتمع المدنى بكامل هيئاته، واصبح صوت النظام هو أعلى الأصوات، بما يصاحب ذلك من بطش شديد وقهر منهجى للجماهير والنخبة على السواء. ولدينا فى هذا المجال اربعة نظم سياسية عربية على الأقل.

ولدينا من ناحية ثانية نموذج آخر يمكننا أن نطلق عليه التعددية السياسية المقيدة، ولعل حالة مصر والاردن وتونس تمثل نماذج بارزة فى هذا الاتجاه.

وفى هذه الاقطار كلها يحاول المجتمع المدنى استنهاض قواه من جديد، وتتعدد المنظمات غير الحكومية، وتمارس نشاطها فى ميادين التنمية وحقوق الانسان. وأخيرا نجد نموذجا ثالثا هو نموذج النظم التى تطبق الشورى الاسلامية، وتتعدد صور هذه الشورى، وان كان يجمعها جميعا انها محاولة لتوسيع رقعة المشاركة السياسية فى اتخاذ القرار، ويتوقف مدى جديتها على عديد من العوامل.

مثل هذا المنهج، ونعنى التنظير المباشر للواقع جدير بالاتباع فى دراسة موضوع الديموقراطية، سواء من ناحية تحليل طبيعة النظام السياسى، أو مواقف النخبة السياسية والفكرية، أو المنطلقات النظرية والممارسات الفعلية للأحزاب السياسية سواء كانت احزابا للنظام أو احزاب معارضة.

٣ ـ وثالث هذه القواعد هو أهمية تحليل الخطاب السياسى العربى بكل صوره وانماطه، ودراسة التفاعلات المعقدة بين هذه الصور والانماط. لدينا أولا الخطاب السلطوى الذى تتآكل شرعيته كلما فشل فى اشباع الحاجات الاساسية للجماهير العريضة. ولانقصد بالحاجات هنا الحاجات المادية فقط بل الحاجات الروحية أيضا. ولاشك ان الحرية اساسية، وكذلك الديمقراطية، على عكس ما يظن بعض الباحثين ان المواطن الفقير لايفكر إلا فى كسب عيشه، لانه فى كثير من الاحيان لايستطيع المواطن الفقير أن يكسب عيشه الا فى اطار اجتماعى يتوافر فيه الحد الادنى من الحرية، التى تجعله ـ ان أراد ـ أن يرفع صوته ويشكو من تردى الاوضاع، أو ان ينتظم فى حركة عمالية أو نقابية أو جماهيرية للتعبير بأشد الوسائل سلمية عن مطالبه العادلة والمشروعة.

ولدينا بعد ذلك الخطاب الليبرالى الذى يدعو الى انسحاب الدولة من مجال الاقتصاد ويركز على الاصلاح السياسى والحريات العامة، ولايلقى

بالا لموضوع العدالة الاجتماعية بالرغم من أهميته القصوى فى مجال نجاح أو فشل الممارسات الديمقراطية الراهنة فى الوطن العربى. فالديمقراطية وثيقة الصلة بالتنمية، والدعوة التى تبناها بعض الباحثين فى المؤتمر للفصل بينهما، على أساس أن لكل منهما ميدانه، دعوة غير عملية، بل هى أيضا دعوة لا تاريخية، بمعنى انها لم تتعلم من دروس التاريخ العربى المعاصر، والتى تشير بكل وضوح الى ان احد اسباب فشل الممارسة الليبرالية فى الوطن العربى هو أن النخبة السياسية الليبرالية فى مصر وسوريا ولبنان والعراق كانت من كبار الملاك، الذين تجاهلوا قضية عدالة التوزيع ورفضوا الاستماع الى صوت الحكمة الذى دعا الى ضرورة تطبيق الاصلاح الزراعى لسد الفجوة بين الاغنياء والفقراء. ولم تكن الانقلابات العسكرية وما لاقته من ترحيب شعبى فى البداية الا ترجمة لهذا الصراع الطبقى الضارى.

ولدينا بعد ذلك الخطاب الماركسى الذى يركز على قضية الاستقلال الوطنى ومنع الاستغلال الاجتماعى، ثم الخطاب الاسلامى الذى علا صوته فى السنوات الاخيرة بغير ان يتبنى مشروعا متكاملا واضح الملامح والقسمات، ولاننسى الخطاب القومى الذى يمر بأزمة حادة هذه الايام بمناسبة التطورات الدرامية على الساحة الاسرائيلية العربية.

تحليل كل خطاب سياسى على حدة، ونعنى فى المنطلقات والممارسات معا، ودراسة التفاعلات المعقدة بينه وبين الخطاب السلطوى من ناحية، وباقى الخطابات السياسية من ناحية اخرى، ضرورة مبدئية لدراسة الديمقراطية العربية.

٤ ـ ولكن هل يمكن القناعة بدراسة هذه الخطابات السياسية ـ سواء

فى منطلقاتها النظرية أو فى ممارساتها الفعلية ـ بغير أن نحلل بعمق البنية الاجتماعية للمجتمع، وعلى وجه الخصوص التركيب الطبقى؟

لايمكن فصل السياسة عن نوعية الطبقات الاجتماعية السائدة، بكل شرائحها المعقدة. ومن هنا فالاتجاه السائد لدى الباحثين فى بحث مشكلات الديمقراطية العربية فى معزل عن هذا التحليل الطبقى الضرورى، مهما كانت صعوباته النظرية والمنهجية مجهود لاطائل من ورائه.

ويمكن الاشارة فى هذا المجال الى انه فى عصر الانفتاح الاقتصادى الذى يسود الآن، حيث يرتفع شعار «الخصخصة» لابد من كشف التحالفات الخفية بين رجال السلطة ورجال المال، فهذه التحالفات تؤثر فعلاعلى نوعية الممارسة الديمقراطية.

٥ ـ ونصل آخيرا الى أهمية تحليل الخطاب الكونى المعاصر، والذى يمثل فى جانبه السياسى، التركيز على التعددية السياسية وحقوق الانسان والذى تتبناه القوى المهيمنة فى النظام الدولى، نوعا من انواع الضغوط على عديد من النظم السياسية، حتى تنتقل من التسلطية الى التعددية. ولاينبغى ان نغفل هنا ان هذه الضغوط فى حالة ممارستها من قبل الولايات المتحدة الامريكية تمارس بشكل انتقائى حسب المصالح الامريكية مع كل قطر على حدة.

ولكن أهمية هذا الخطاب الكونى انه أحد الدوافع للتحول الى التعددية السياسية. ويخطىء بعض الباحثين العرب، حين يظنون ان هذا هو الدافع الوحيد الذى جعل بعض النظم التسلطية تفتح باب المشاركة حتى لو كان مواربا، لانه كما سبق ان أكدنا الممارسات الديمقراطية العربية لها تاريخ

طويل. وحين يتم التحول اليوم الى التعددية السياسية فى بعض الاقطار العربية، فذلك يعد استمرارا بعد انقطاع لتراث عربى له جذوره التاريخية، وهو ايضا تلبية لمطالب شعبية وترجمة لنضالات وطنية خاضتها فئات اجتماعية شتى، ضد التسلطية الغاشمة، بكل ما تنطوى عليه من قهر سياسة وبطش اجتماعى.

## من المنهج الى الممارسة

وهكذا استقر رأيى على قواعد المنهج التى سأتبعها فى دراسة موضوع الديمقراطية فى الوطن العربى بين النظرية والتطبيق. ولكننى ما كدت أستقر على المنهج، حتى أدركت بعد شروعى فى معالجة الموضوع، أن المنهج رغم أهميته يكاد ينزوى أمام جسامة المشكلات التى يتعين التصدى لها.

فقد اكتشفت من واقع تحليل خطاب المثقفين العرب فى ندواتهم العامرة بالخلاف الخلاق، ان توجهاتهم ازاء الديمقراطية متباينة، وانه ليس هناك اتفاق على أى نمط من أنماط الديمقراطية نريده. الاتفاق الوحيد هو ضرورة الانفلات من قبضة الدولة التى توحشت وابتلعت المجتمع المدنى، وأهمية الخلاص من التسلطية والعبور الى آفاق التعددية السياسية ولكن بالتركيز على أى بعد؟ الحرية السياسية، أم العدالة الاجتماعية، أم الأصالة الحضارية؟

هذا هو السؤال ـ التحدى، الذى يجابه المثقفين العرب فى الوقت الراهن.

# (٤٩)

## ثلاثية الديمقراطية العربية

في نهاية مقالنا الماضى عن «الديمقراطية العربية تبحث عن نظرية» قررت أننى أكتشفت من واقع تحليل خطاب المثقفين العرب فى ندواتهم العامرة بالخلاف الخلاق ان توجهاتهم ازاء الديمقراطية متباينة، وأنه ليس هناك اتفاق على أى نمط من أنماط الديمقراطية نريده. الاتفاق الوحيد هو ضرورة الانفلات من قبضة الدولة التى توحشت وابتلعت المجتمع المدنى، وأهمية الخلاص من التسلطية والعبور الى آفاق التعددية السياسية،. ولكن بالتركيز على أى بعد؟ الحرية السياسية أم العدالة الاجتماعية أم الاصالة الحضارية؟ هذا هو السؤال، التحدى الذى يجابه المثقفين العرب فى الوقت الراهن.

واذا كنا طرحنا السؤال بهذا الشكل المحدد، فلا يظن احد ان الاجابة سهلة ميسورة. ذلك أن كل جانب من جوانب السؤال يحتاج الى تحليل عميق ليس على أساس تحليل النصوص التى ينطوى عليها الخطاب الخاص بالديمقراطية، وسواء كان خطابا وافدا من الخارج متأثرا بالمناخ العالمى السائد

* الاثنين: ٢٥ / ٧ / ١٩٩٤.

الذى ينزع الى التعددية السياسية على حساب الشمولية أو التسلطية، او كان خطابا نابعا من الداخل متأثرا بتقاليدنا الثقافية، بل فى ضوء رصد الممارسة وتحليلها، ويظن بعض المثقفين والكتاب انه يكفى لتغيير الواقع ان تضع تصورا نظريا لمجتمع جديد ومغاير، وتبث فى هذا التصور كل أشواقك فى العدل والحرية، وتنفى منه كل السلبيات، وتزوده بكافة الايجابيات، وبعد ذلك تتم الدعوة لهذا النموذج سواء بطريقة عقلانية أو بصورة غوغائية زاعقة حسب مصدر الخطاب، وهكذا عبر الزمن، ومن خلال اتباع وسائل شتى، التغيير السلمى او باستخدام العنف، يتم تغيير المجتمع وفقا للتصور الذهنى الذى تمت صياغته. والواقع ان هذا النهج المثالى فى تصور امكانية تغيير المجتمع، وان كانت تبنته بعض التيارات السياسية الشهيرة كالنازية والفاشية والماركسية الجامدة فى الاتحاد السوفيتى، ودعوات الاسلام السياسى المتطرفة الراهنة قد فشل فشلا ذريعا ومشهودا. سقطت النازية والفاشية من خلال صراع دموى فى الحرب العالمية الثانية التى سقط فيها مئات الملايين من البشر ضحايا المواجهات العسكرية العنيفة، وسقطت محاولة تطبيق الماركسية بصورة جامدة، وكان رمز السقوط البارز انهيار الاتحاد السوفيتى والكتلة الاشتراكية. ومن المهم أن نؤكد ان تجارب الاسلام السياسى المتطرفة والتى اتخذت شكل نظم سياسية مثل ايران التى تمثل الاسلام الشيعى، والسودان التى تمثل الاسلام السنى فى سبيلها الى السقوط، ونحن نتحدث هنا عن السقوط بالمعنى التاريخى للكلمة، وليس عن انهيار النظام غدا او بعد غد. ونعنى على وجه التحديد بالسقوط فشل النموذج النظرى الذى قام عليه النظام السياسى فى تحقيق اهدافه لانها مفارقة للواقع المحلى والاقليمى والدولى. ولكن أخطر من ذلك أنه نتيجة الغاء التعددية السياسية والفكرية وانفراد أصحاب النظام بالبلاد والعباد والتجريب العشوائى فى

مجالات السياسة والاقتصاد والثقافة، فإن الانهيار يزحف الى كل جنبات المجتمع، ويصبح لا مناص من تغيير النظام. وحتى حركات الاسلام السياسى المتطرفة التى تستخدم القنبلة والمدفع وتمارس الارهاب العشوائى للقبض على ناصية السلطة لن تنجح أبدا فى مخططاتها، وهى تشهد فشلها فى الوقت الراهن نتيجة الاجماع الشعبى على رفض منطلقاتها ونبذ أساليبها الوحشية.

## كيف يتشكل المشروع السياسى؟

وعلى عكس الاتجاه السابق الذى يظن ان مجموعة من المنظرين او المثقفين او السياسيين يمكن ان يسقطوا أفكارهم وأوهامهم وأحلامهم على الواقع فيتغير الواقع، فإن الاتجاه الموضوعى العلمى فى فهم صعود المشاريع السياسية وسقوطها، يركز اهتمامه على الممارسة والتفاعل فى المجال السياسى والاجتماعى بين تيارات مختلفة ومتباينة، هذا التفاعل الجدلى الذى تنضج فى اطاره الافكار، وتتميز الممارسات، وتبرز نسبية الحقيقة وليس اطلاقيتها، هو المدخل لتخلق المشروع السياسى الجديد على أرض الواقع.

وحتى لا يكون حديثنا على سبيل التجريد نشير الى الفكرة التى أكدناها اكثر من مرة عن المشروع الوطنى الذى تخلق بالتدريج فى رحم النظام الليبرالى فى مصر قبل ثورة ١٩٥٢ (راجع مقالنا فى الاهرام المنشور فى ٢٣ يوليو ١٩٩٣ ثورة يوليو ١٩٥٢ من الموقف الثورى الى الشرعية التاريخية) وهذا المشروع الوطنى صاغت ملامحه كافة التيارات السياسية المصرية العاملة على الساحة فى هذا الوقت من أقصى اليمين الى أقصى اليسار.

اذا طبقنا هذه الفكرة المحددة عن المشروع السياسى وقوانين نشأته، فماذا

نقول عن مشروع الديمقراطية العربية التى نرى تأسيسها فى مختلف ربوع الوطن العربى؟

قبل ان نجيب عن هذا السؤال يهمنى ان أشير الى مقالة بالغة الأهمية دبجها بقلمه البارع صديقنا المؤرخ الكبير طارق البشرى، ونشرها كمقدمة «لتقرير الأمة فى عام» الذى صدر حديثا عن مركز الدراسات الحضارية والذى سنعود اليه لتحليله فى المستقبل القريب. يطرح طارق البشرى السؤال:

«ما المقصود بالمشروع الوطنى؟ انه ـ فى ظنى ـ الخطوط العامة لما يتراضى على انجازه أهل جيل او أهل مرحلة تاريخية معينة. هو مجمل الاهداف التى يبدو فى مرحلة تاريخية انها تشكل أهم ما يتعين تحقيقه، هو اجمالى ما يتراءى لأهل تلك المرحلة من مشاكل لجماعتهم ومن وجوه لحلها. وفى موضع آخر يقول: المشروع الوطنى :بالتصور السابق الاشارة اليه يستخلص من واقع الحركة الفكرية السياسية والاجتماعية ومن خلال الأطر الثقافية السائدة ونحن لانصنعه ولكن نستخلصه، ونحن لانبدعه ولكننا نشكله من مفردات، معدة سلفا وكشفت عن نفسها فى سياق الحركة السياسية والاجتماعية، وهو يتشكل من مختلف ماتدعو اليه الحركات السياسية والاجتماعية والثقافية التى تظهر وتستمر وتثبت جديتها فى المرحلة المعنية بما تحظى به من حجم تأييد معتبر، وبما يترتب لها من وضع استقرار نسبى يفيد الجدية.

وهكذا استطاع طارق البشرى بثقافته التاريخية الرفيعة ومنهجه القانونى الأصيل ان يقترح تعريفا واقعيا للمشروع الوطنى يربطه ربطا مباشرا بالممارسة، بل وان يضع ضوابط وثيقة تحتاج لتأمل عميق فيما يعتبر تيارا

سياسيا او ثقافيا من حقه دخول حلبة الحوار حول المشروع الوطنى. كل ذلك من خلال تأكيده على التعددية وعدم استبعاد أى فصيل سياسى او ثقافى، ولكن بشروط هى الظهور الاجتماعى والاستمرارية والجدية وما يحظى به كل فصيل من حجم تأييد معتبر (وأنظر هنا الى دقة الصياغة فى كلمة معتبر) والاستقرار النسبى. وكأن البشرى يضع شروطا اساسية للفصائل السياسية التى ينبغى ان تتوافر اولا قبل ان يتم الاستماع الى دعاويها وانضمامها لمنتدى الحوار الوطنى ان صح التعبير وشرط الظهور الاجتماعى بمعنى البروز على الساحة، ونحن نفهم هذا الشرط وان لم يقل ذلك طارق البشرى ان التيارات التحتية والحركات السرية لا تصلح طرفا فى حوار المشروع الوطنى. ثم لدينا شرط الاستمرارية حتى نضمن ان الدعوة ليست رأيا عابرا او فكرة طارئة وذلك بالاضافة الى الجدية التى تحتمل فى الواقع تفسيرات شتى، ونحن نفهمها على اساس احترام المعلومات الموثقة، والانطلاق من الواقع، وأخذ مختلف وجهات النظر فى الاعتبار والاهتمام بمحاورة الخصوم بطريقة عقلانية، ثم يشير البشرى بذكاء شديد الى أهمية معيار ما يحظى به كل فصيل من تأييد معتبر، ويعنى تأييدا له دلالة اجتماعية، وليس ضروريا ان يقاس هذا التأييد كميا أو بمعيار الاغلبية والاقلية، وأخيرا شرط الاستقرار النسبى والذى يكشف بذاته عن قناعة اصحاب كل فصيل سياسى بأفكارهم وعدم تغييرها بغير منطق كل فترة.

فى ضوء ذلك كله تعتقد أن فى الساحة السياسية ثلاثة تيارات سياسية تتصارع من اجل تأسيس ديمقراطية عربية جديدة ليس شرطا ان تكون نقلا عن النموذج البورجوازى الغربى او النموذج الاشتراكى او الماركسى.

## الحرية السياسية

ولعل أعلى الاصوات فى الوقت الراهن هو ذلك التيار الذى يدعو لإطلاق الحريات السياسية كرد فعل لسيادة السلطوية فى الوطن العربى، وهذه السلطوية اتخذت اشكالا شتى وتجلت فى نظم سياسية عربية بعضها ملكى وبعضها جمهورى، وقد وصلت النخب العربية الثقافية الى قناعة مؤكدة مفادها انه ليست هناك فرصة للتقدم امام المجتمع العربى بغير فك قيود التسلطية، والانطلاق بالمجتمع الى رحاب التعددية السياسية والحرية الفكرية.

وفى بعض الاحيان تغالى بعض الفصائل السياسية التى تتبنى هذه الدعوة فتركز تركيزا شديداً على الدستور والحريات العامة، وحق تكوين الاحزاب السياسية غير المشروط وتبدو وكأن الديمقراطية أيا كانت الصيغة التى سيتفق عليها هى المفتاح السحرى لحل كل مشكلات المجتمع، بل ان بعض الاصوات فى هذا التيار تؤكد ان الديمقراطية مطلوبة لذاتها وبغض النظر عن تأثيرها على التنمية ايجابا او سلبا.

ومن ناحية اخرى قد تحدث مغالاة فى تبنى بعض نماذج وأفكار النظرية الغربية فى الديمقراطية بغير مراعاة كافية لخصوصية الـواقع الاجتماعى والثقافى العربى، وقد تتم الاشارة الى اهمية التقاليد الاسلامية فى هذا المجال وخصوصا فيما يتعلق بتطبيق أحكام الشريعة الاسلامية ولكنها تظل مجرد اشارة عابرة لا ترقى الى مرتبة الالتحام العضوى بشكل تأليفى خلاق مع بنية النموذج الليبرالى المقترح.

## العدالة الاجتماعية

الصوت الثانى فى معترك النقاش حول أى ديمقراطية نريد، هو ذلك التيار السياسى الذى هو خليط من الأفكار والدعـوات الماركسيـة والاشتراكية والقومية والذى كان هاجسه دائما هو قضية الاستغلال الطبقى

وكيفية اقامة العدل الاجتماعى، ولعل هذا الهاجس هو الذى جعل هذه التيارات ـ فى حقبة سابقة ـ لا تولى الحريات العامة ولا الممارسات الديمقراطية ما تستحق من اهتمام لا على مستوى النظرية ولا على مستوى الممارسة، ليس ذلك فقط بل لقد تم الرفض القاطع لهذه الحريات السياسية، والتى نعتت بانها حريات «بورجوازية» الغرض الاساسى منها حماية الطبقات المستغلة وضمان استغلالها للجماهير الى الابد. فى الوقت الراهن حدث تحول جذرى فى مواقف هذه التيارات ليس فقط نتيجة لسقوط الاتحاد السوفيتى وبروز افلاس تجربة الحزب السياسى الواحد، ولكن ايضا نتيجة استخلاص الخبرة المرة من الممارسات السلطوية فى الوطن العربى، وظهور ان الانفراد بالقرار سواء تم عن طريق زعيم ملهم او حزب يوصف بانه الحزب «القائد» ليس فى مصلحة المجتمع لا على مستوى السياسة الداخلية ولا على مستوى السياسة الخارجية، واصبح التحدى اليوم امام هذا الفصيل السياسى الذى يمكن القول انه يعبر رمزيا عن أشواق الجماهير العريضة للعدالة الاجتماعية كيف يوفق بين منطلقه الاساسى فى العدل الاجتماعى وبين النموذج الديمقراطى الذى يقنع فى هذا المجال باتباع وسائل اصلاحية لا تطال عادة نمط توزيع الثروة فى المجتمع.

مازال هذا الفصيل السياسى لم يقدم بعد ابداعاته المتوقعة فى هذا المجال، وبعض فصائله توافق ايضا فى سبيل مراعاة الاتجاهات البارزة فى المجتمع على اعتبار مبادئ الشريعة الاسلامية هى المصدر الاساسى فى التشريع مع الحرص على النقد العنيف لاتجاهات الاسلام السياسى المتطرفة.

## الاصالة الحضارية

وأخيرا نصل لتيار اساسى يدعو للأصالة الحضارية، وهذا التيار اذا رصدنا سماته بدقة يخترق عديدا من التيارات العاملة على الساحة غير ان المعبر

الاساسى عنه هو ـ ولاشك فى ذلك ـ تيار الاسلام السياسى فى صورته المعتدلة والتى تؤمن بالعمل فى اطار الشرعية. وهذا التيار ببساطة ينفى ان تكون الحضارة الغربية هى النموذج الذى ينبغى ان نستلهمه لقيادة التطور، لأن لدينا الاسلام وهو نموذج حضارى متكامل، يغنينا عن الاقتباس من الغير فى مجالات السياسة والاقتصاد والثقافة. فى مجالات السياسة فالشورى ـ باعتبارها نظاما اسلاميا ـ تقدم باعتبارها أفضل وأكمل من الديمقراطية الغربية (أنظر بوجه خاص كتاب الدكتور توفيق الشاوى «الشورى»). وفى مجالات الاقتصاد وبالرغم من سيادة الغموض فى الاجتهادات الموجودة، وبروز عدم اليقين، هناك دعوات وممارسات لانشاء بنوك اسلامية تحل محل البنوك الربوية، وابتداع وسائل اسلامية للاستثمار كالمرابحة والمضاربة يرون انها شرعية على عكس الممارسات الراهنة. أما فى المجال الثقافى فان وضع المرأة فى المجتمع هو الذى يشغلهم بشدة، بالاضافة الى النقد العنيف للقيم الثقافية ـ الغربية الكافرة والملحدة والمنحلة والمادية.. الى آخر هذه الاوصاف المعهودة فى خطابهم، غير انه ليس هناك وضوح لمشروع ثقافى مميز يدعون اليه.

## حوار المشروع القومى

واذا طبقنا ما عرضناه عن تعريف المشروع الوطنى وشروطه، لقلنا اننا فى مجال الديمقراطية العربية نحتاج الى حوار قومى عربى نحاول من خلاله ـ بعد رصد التيارات السياسية الفاعلة فى الساحة ـ ان نبدع الحلول لعدد من الاشكاليات الرئيسية التى يمكن بلورتها كما يلى:

١ ـ هل تكفل صيغ الديمقراطية الفردية التمثيل الحقيقى لجميع الفئات والطبقات فى المجتمع؟ ام انه نظرا للخصوصية الاجتماعية والثقافية

ينبغي ان نفكر في صيغ مستحدثة لهذا التمثيل؟ خصوصا ونحن نشهد في المجتمعات التي تحولت الى التعددية السياسية أزمة حقيقية في المشاركة السياسية، يكشف عنها ضآلة عدد المنضمين الى الاحزاب السياسية، وعدم الاقبال على التصويت في الانتخابات العامة؟

٢ ـ كيف تحقق العدالة الاجتماعية في اطار ديمقراطي؟هل آلية الضريبة، او سياسة تقديم الخدمات الاجتماعية والصحية للطبقات غير القادرة تكفي؟ لماذا لانفكر في ترقية آلية جمع أموال الزكاة في اطار مشروع عصري، يساعد الدولة المثقلة على الوفاء بالتزاماتها ازاء المجتمع؟ خصوصا لأن اموال الزكاة يدفعها الفرد وهو راض، لأن مصدرها الديني وأبعادها الاخلاقية الظاهرة يجعل الالتزام بها مسألة ميسورة الى حد كبير؟

٣ ـ كيف يمكن للفصائل السياسية المختلفة ادخال بعد الأصالة الحضارية بطريقة خلاقة، وليس على طريقة الموافقة الشكلية على اعتبار مبادئ الشريعة الاسلامية هي المصدر الرئيسي للتشريع، وبصورة لا تؤدي الى الانغلاق الثقافي وانما تتيح أوسع مجالات التفاعل مع العالم؟

٤ ـ ضرورة ان يمارس دعاة الاصالة الحضارية وخصوصا أنصار تيار الاسلام السياسي اجتهاداتهم حتى يبلوروا أفكارا محددة في السياسة والاقتصاد والثقافة، حتى تنطبق عليهم الشروط الاساسية للدخول في الحوار القومي حول الديمقراطية.

# ( ٥٠ )

## الحركة الإسلامية بين
## حلم الفقيه وتحليل المؤرخ

عرف التاريخ الانسانى انماطا متعددة من الحالمين بمجتمع أفضل، وصورا كثيرة من الأحلام الكبرى التى ضمت كل أشواق الانسانية فى الحرية والعدل والمساواة. ولم تكن هذه الأحلام سوى ثورة على الواقع المتردى، ومحاولة لتجاوزه، ان لم يكن على المستوى الفعلى، فعلى مستوى الحلم. وهكذا صيغت عبر المراحل التاريخية المختلفة يوتوبيات أو مدن فاضلة متعددة، منذ جمهورية أفلاطون الى المدينة الفاضلة للفارابى وصولا الى عديد من اليوتوبيات الحديثة التى ربما كان من أبرزها محاولات توماس مور وغيره من المفكرين الغربيين. وكل هذه المحاولات الفكرية على تعدد مناهجها واختلاف رؤاها، جمع بينها خيط واحد، هو عدم القبول بالواقع من منطق الرغبة فى تغييره وفق خطة محددة يرى المفكر الحالم أنه يمكن بناء عليها اعادة صياغة العالم، ليكون أكثر عدلا وحرية. ولكنها تختلف فيما بينها بعد ذلك وخصوصا فيما يتعلق بدرجة التفصيل فى رسم

* الاهرام: ١ / ٨ / ١٩٩٤.

الملامح، وبيان المراحل، وفى التصريح بالقيم الاساسية التى يصدر عنها المفكر.

استمراراً لهذا التقليد الفكرى الانسانى، فاجأنا الفقيه الاسلامى المعروف الدكتور يوسف القرضاوى بصياغة حلم اسلامى، يهدف الى توحيد الامة الاسلامية كلها، ويعنى بالامة كل المسلمين فى مختلف أنحاء الارض، مهما اختلفت جنسياتهم وأوطانهم ولغاتهم وتقاليدهم وفهمهم للاسلام، وذلك تحت رئاسة خليفة اسلامى واحد. ومصدر المفاجأة ليس فى هذا الحلم الاسلامى فى حد ذاته ـ فمن حق كل مفكر ان يحلم كما يشاء ـ ولكن فى الدورية التى نشرت فيها تفاصيل الحلم، وهى تقرير «الأمة فى عام» الذى يصدره دوريا مركز الدراسات الحضارية الذى يعبر عن الحركة الاسلامية. فهذا التقرير ـ من المفروض فيه ـ ان يكون تقريرا استراتيجيا يتناول الشئون السياسية والاقتصادية والاسلامية، وهو قد صيغ على غرار «التقرير الاستراتيجى العربى» الذى يصدره منذ تسع سنوات سنويا مركز الاهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية. ومصدر الدهشة هنا ان تتصدر مقدمة الدكتور القرضاوى التى تتضمن هذا الحلم الكبير هذا التقرير الاستراتيجى الاسلامى، مما يجعلنا نتساءل: هل كان هذا هو الموضع المناسب للنشر؟ ان التحليل الاستراتيجى ـ بحسب التعريف ـ لابد له أن ينهض على الوقائع وتحليلها، وهو ان أسس على مجموعة من الأوهام أو الأمانى فقد شروطه العلمية، وانعدمت مصداقيته الأكاديمية، ومن هنا يصح التساؤل: هل يمكن الجمع بين الاستراتيجية واليوتوبيا؟

ومما يزيد من وقع الدهشة أنه بعد أن ينتهى القارئ من قراءة مقدمة القرضاوى بعنوان «الأمة الإسلامية حقيقة ولاوهم»، والتى تضمنت حلم انشاء الامبراطورية الإسلامية من جديد بقيادة «خليفة» لم يتحدث عن

كيفية اختياره، نرى تقديما للأستاذ طارق البشرى بعنوان «الأوضاع الثقافية للحوار» يقوم على تحليل رصين للواقع السياسى والاجتماعى والثقافى ويكشف عن منهج عقلانى دقيق.

وهكذا فى تقرير واحد يتجاور المنهجان المنهج المثالى الذى يحلم بإعادة انشاء الامبراطورية الإسلامية وتنصيب الخليفة على رأسها، والمنهج العقلانى الذى لا يشطح فى آفاق الخيال وانما ينطلق من أرض الواقع.

وربما كشف هذا التجاور والتناقض معا، الصراع الكامن داخل صفوف الحركة الاسلامية ذاتها بين الحالمين أيا كانت اتجاهاتهم وبين الواقعيين الذى يريدون التعامل مع الواقع بلغة الواقع، وليس بلغة الخيال.

ولا يعنى ذلك على وجه الاطلاق ان هؤلاء الحالمين يطلقون لخيالهم العنان بغير ضابط أو رابط، بل إن حلم الفقيه يوسف القرضاوى مصاغ بدقة منهجية بالغة، فهو ينطلق من مجموعة مقدمات مترابطة وينتهى الى مجموعة نتائج محددة، كل ما يعيبه، أنه ليس له أى علاقة بالواقع الدولى فى جوانبه السياسية والاقتصادية والاجتماعية، كما أنه لا يعنيه لا الواقع الاقليمى ولا الواقع المحلى لكل بلد إسلامى.

المسألة بالنسبة له فى غاية البساطة، فمادام ان المسلمين المتوزعين فى بقاع العالم يدينون بالاسلام، فما الذى يمنع من تجميعهم فى وحدة سياسية واحدة، يقف «الخليفة» على رأسها؟

## الأمة الإسلامية بين الحقيقة والوهم

والدكتور القرضاوى يطرح منذ البداية سؤالا هاما: هل الأمة الإسلامية وهم أم حقيقة؟ ويجيب انها حقيقة بمنطق الدين، وبمنطق التاريخ. وبمنطق الجغرافيا، وبمنطق الواقع، وبمنطق الآخرين، وبمنطق المصلحة والعصر.

وهو يستدل على ان الامة الاسلامية حقيقة بمنطق الدين لأن القرآن الكريم هو الذى اعتبر المسلمين (أمة) بل (أمة واحدة) ولم يعتبرهم أمما. وهى أمة بمنطق التاريخ لأنها ظلت هى الأمة الأولى فى العالم قرابة ألف عام، امتدت الى الصين شرقا، والأندلس غربا، يحكمها خليفة واحد فى معظم الأحيان، أو أكثر من واحد فى بعض الأحياك. وهى أمة بمنطق الجغرافيا، لأنها تعيش فى أقطار متصلة متشابكة، بعضها موصول ببعض، من جاكارتا شرقا الى رباط الفاتح غربا. أو من المحيـط الى المحيط، أى من المحيط الهادى الى المحيط الأطلسى. وهى أمة بمنطق الواقع لأن الشعور بوحدة الأمة والاحساس بآلامها وأفراحها شعور سائد ومتغلغل فى كيان ابنائها وخصوصا فى أوقات الشدائد والمحن.

وهى أمة بمنطق الآخرين لأن خصومها ينظرون الى المسلمين باعتبارهم أمة ذات عقيدة واحدة. ولهذا لا يلتفتون كثيرا الى التقسيمات السياسية التى صنعوها هم، ولا إلى الخصوصيات القومية والاختلافات الإقليمية والصراعات السياسية والنزاعات الحدودية، لأنهم يعلمون أن روح الأمة شئ أعمق من هذه القشرة الظاهرة.

وهى أمة بمنطق المصلحة والعصر، بمعنى أنه لو لم نكن أمة بالفعل، لوجب علينا ـ تبعا لمنطق المصلحة ومنطق عصرنا نفسه ـ أن نخترع لنا أمة كبرى، نتكثر بها وننضم اليها ونحتمى بحماها.

وليس هناك فى نظر شيخنا القرضاوى تناقض بين الانتماء الى الامة الاسلامية والانتماء الى وطن من الأوطان.

وإذا كانت الأمة الاسلامية حقيقة لا وهما، فكيف يمكن بناء الوحدة السياسية التى ستضمها؟ هناك ثلاثة أمور تضبط هذا الكيان الضخم المرتقب

وهى: وحدة دار الإسلام، بمعنى أن المسلمين لهم دار واحدة، وإن تعددت أقاليمها وتنوعت عناصر سكانها، والأمر الثانى هو وحدة المرجعية العليا التى تتجلى فى الاحتكام الى الكتاب والسنة، فى ضوء اجتهاد معاصر قويم. يمارسه «مجلس للمجتهدين» والأمر الثالث وحدة القيادة المركزية أو الرئاسة العامة للأمة كلها، وهى التى تتمثل - كما يقرر القرضاوى - فى (الخليفة) أو (الأمام) الذى ينوب عن رسول الله ﷺ فى اقامة الدين وسياسة الدنيا به.

ويطالب الشيخ القرضاوى المسلمين أن يعملوا جادين لاحياء نظام الخلافة فى صورة عصرية، بعد أن ألغاها أتاتورك عام ١٩٢٤ حين ألغى الخلافة الاسلامية العثمانية.

وهكذا تكتمل ملامح الحلم الكبير الذى صاغه شيخنا القرضاوى والذى أسسه على تجاهل الواقع السياسى والاقتصادى للأقطار الاسلامية وانكار أن هناك تباينات ضخمة فى فهم الاسلام ونصوصه. فالإسلام فى رأيه هو الاسلام، وليس هناك إسلام عربى أو هندى أو فارسى، أو افريقى أو آسيوى، كما أنه ليس هناك إسلام حسب الموضوعات، فليس هناك اسلام روحى، واسلام سياسى.

واذا كان حلم الشيخ القرضاوى يمكن إضافته إلى التراث الفكرى الإنسانى للعوالم المثالية التى بناها مفكرون وحالمون سابقون أيا كانت اتجاهاتهم، فإن خطورة هذه الأحلام المثالية تتجلى حين تسعى بعض الحركات الفكرية أو النظم السياسية لتحويلها الى واقع، باستخدام العنف أو الارهاب، ومن خلال محاولة القفز فوق الحقائق، والاستهانة بالحدود بين

الدول، والتدخل في شئونها الداخلية، وإثارة الاضطراب السياسى على المستوى الأقليمى أو العالمى.

وحتى لا نتحدث عن هذه المخاطر على سبيل التجريد، نقنع بالاشارة الموجزة الى مثلين معاصرين: النموذج السودانى والنموذج الايرانى. أما النموذج الأول فالحلم الذى يهيمن على عقل الدكتور حسن الترابى والذى يهيمن بفكره وممارساته على النظام السودانى، هو خلق حركة اسلامية عالمية، ويكشف عن ذلك المؤتمرات الدورية التى يعقدها برئاسته فى الخرطوم، والتى يهدف من ورائها الى صياغة استراتيجية اسلامية عليا، تتمثل أهدافها فى قلب النظم السياسية العلمانية القائمة فى البلاد العربية، والسيطرة عليها باسم تطبيق الاسلام، حتى لو استخدم العنف السياسى والارهاب وسيلة لتحقيق ذلك. والنموذج الثانى هو النظام الإيرانى الذى مازالت تعشش فى أذهان قادته أحلام تصدير الثورة الاسلامية من خلال الهيمنة الإيرانية والتوسع الإقليمى.

وهكذا يمكن القول أن ممارسة الفكر المثالى، سواء على صعيد المجتمع الواحد، من خلال نشر الأوهام عن امكانية تأسيس مجتمع الفضائل الذى لا تشوبه شائبة بمجرد اعلان حكم الاسلام، أو على الصعيد الاقليمى من خلال تبنى نظرية تصدير الثورة الاسلامية، ليس من شأنه سوى وضع العقبات أمام التفكير العقلانى الذى يسعى الى القضاء على الاستقطاب الفكرى، والتطرف الإيديولوجى، والذى يهدد بتفتيت قوى المجتمع، وتضييع وقت الأمة فى مناظرات عقيمة للمفاضلة بين العلمانية والاسلامية على سبيل المثال، أو بين العروبة والاسلام، أو بين المؤمنين والكافرين، وهى

مناظرات من شأنها أن تصرفنا عن ممارسة التحليل العقلانى لمشكلات المجتمعات التى نعيش فيها، والزاخرة بكل صور التخلف المادى والفكرى.

## تحليل المؤرخ

وعلى عكس المنهج المثالى الذى مارسة شيخنا القرضاوى فى حلم اعادة بناء الامبراطورية الإسلامية بقيادة الخليفة، مارس المؤرخ المعروف طارق البشرى المنهج العقلانى فى تقديمه لنفس تقرير «الأمة فى عام» فى دراسته والتى وضع لها عنوانا «الأوضاع الثقافية للحوار».

وعلى عكس القرضاوى تماما فالبشرى يبدأ فى تأصيله لفكرة المشروع الوطنى من الواقع، وليس من التصورات الذهنية التى يبلورها مفكر فرد أو مجموعة مفكرين، ويحاولون اسقاطها على الواقع. ولعل الثقافة التاريخية العميقة للبشرى باعتباره مؤرخا لامعا تعود على التعامل مع الحقائق التاريخية بالمنهج العلمى، هو الذى عصمه من الانزلاق الى ممارسة الأحلام المثالية، بالرغم من أنه ـ مثله فى ذلك مثل القرضاوى ـ من أنصار التيار الإسلامى المستنير ومن أعلى الأصوات التى تطالب بتحقيق مطلب الأصالة الحضارية فى سعينا المعاصر نحو التقدم. وهكذا يركز البشرى نظره على التفاعلات التى تحدث بين مختلف الروافد والتيارات والفصائل السياسية على أرض الواقع لاستخلاص العناصر الأساسية للمشروع الوطنى، ومحاولة التأليف بينها. وهكذا فى الوقت الذى يصوغ فيه القرضاوى نسقا فكريا مغلقا، يقوم على أساس الجمع القسرى بين المتناقضات، مما من شأنه ان يثير خلافات فكرية واسعة المدى، وخصوصا بين من يرفضون المفهوم الأساسى الذى يقوم عليه مشروع القرضاوى نفسه، وهو جمع المسلمين جميعا فى

مشارق الأرض ومغاربها فى وحدة سياسية واحدة، أو فكرة العودة مرة أخرى الى تنصيب «خليفة» للمسلمين، بالرغم من كل ما شاب هذا النظام فى التطبيق من مساوئ متعددة ومثالب لا حدود لها، مما يكشف عنه التاريخ الاسلامى، فإن البشرى يقدم نسقا فكريا مفتوحا، يقوم على الانطلاق من أرض الواقع، ويتأسس على أساس الحوار الديموقراطى المفتوح من كافة التيارات.

وهكذا يمكن القول ان حلم الفقيه باعادة تكوين الامبراطورية الاسلامية التى يحكمها باسم الاسلام خليفة واحد ـ مهما كان من حق الشيخ القرضاوى فى أن يحلم كما يشاء ـ من شأنه إشعال نار الخلافات بين مختلف التيارات فى مجتمعاتنا، بعكس مشروع البشرى الذى يهدف الى الحوار والاتفاق على الملامح الرئيسية لمشروع وطنى تجمع عليه كافة الفصائل السياسية والتيارات الفكرية.

والحقيقة أن الصراع بين التيار المثالى والتيار العقلانى فى الحركة الاسلامية المعاصرة، يكشف عن المشكلات التى تجابهها فى تعاملها سواء مع النظم السياسية العربية الراهنة، أو مع التيارات الفكرية والفصائل السياسية التى لا تنطلق من الاسلام كمقولة أساسية تحكم حركتها، وانما تفصل بين الدين والسياسة.

وتبدو هذه المشكلات اوضح ما تكون فى الوهم الذى يعتنقه أنصار التيار المثالى بأن مجرد رفع شعار «الاسلام هو الحل» من شأنه حل كافة مشاكل المجتمع، لو طبقت الشريعة الاسلامية كما يفهمون هم هذا التطبيق. ذلك ان المجتمعات الانسانية وأن كانت تتأثر بالمثاليات والقيم، الا ان السلوك الفعلى للبشر عادة ما ينزع الى الابتعاد عن هذه المثاليات والقيم. ومن هنا

# (٥١)

## حول «الحركة الإسلامية
## بين حلم الفقيه وتحليل المؤرخ»

### الدكتور يوسف القرضاوى

قرأت ما كتبه الاستاذ السيد يسين يوم الاثنين الماضى (١ / ٨ / ١٩٩٤) فى صحيفة الأهرام تحت عنوان (الحركة الإسلامية بين حلم الفقيه وتحليل المؤرخ) ويقصد بالفقيه شخصى، وبالمؤرخ أخى المستشار طارق البشرى، وذلك من خلال المقدمتين اللتين كتبت أولاهما، وكتب الأستاذ طارق الأخرى، لكتاب او تقرير (الأمة فى عام) الذى أصدره (مركز الدراسات الحضارية) عن الشئون السياسية والاقتصادية الإسلامية.

كانت مقدمتى إجابة عن سؤال كبير هو: هل توجد أمة إسلامية فى الواقع أولا؟ وكان الجواب: إن الأمة الإسلامية لحقيقة لا وهم. حقيقة بمنطق الدين، وبمنطق الجغرافيا، وبمنطق الواقع، وبمنطق الآخرين،

* الاحد: ٧ / ٨ / ١٩٩٤.

وبمنطق المصلحة والعصر، كما لخص الكاتب ذلك بأمانة. ولى على مقال الكاتب جملة ملاحظات:

١ ـ اعتبر الأستاذ يسين ما كتبته حلما كبيرا يدخل ضمن «اليوتوبيات» والمدن الفاضلة التى تمناها كثير من الفلاسفة والمفكرين ابتداء من افلاطون إلى الفارابى إلى العصر الحديث، ولم ينكر الكاتب ان حلم الفقيه يوسف القرضاوى مصوغ بدقة منهجية بالغة، فهو ينطلق من مجموعة مقدمات مترابطة، وينتهى إلى مجموعة نتائج محددة. كل ما يعيبه «فى نظره»: أنه ليس له علاقة بالواقع الدولى فى جوانبه السياسية والاقتصادية والاجتماعية. كما انه لا يعنيه لا الواقع الاقليمى ولا الواقع المحلى لكل بلد اسلامى!

وهذا أحد مآخذى على المقال. فالكاتب ـ وإن كان متمكنا متمرسا معروفا بموقعه ـ اذا كتب حول الاسلام وشريعته وحضارته وأمته وصحوته، جمح به القلم، وأخطأه التوفيق فى كثير مما يكتب. لا أدرى: أهو لنقص فى المعرفة أم لمسلمات فكرية قديمة عنده تحتاج إلى مراجعة وتصحيح؟ أم للأمرين كليهما؟ ومن ذلك دعواه أن الحركة الإسلامية لا تملك مشروعا متكاملا للنهضة. وهو ما رددنا عليه فى كتابنا «بيانات الحل الإسلامى».

وأود أن أوضح للأستاذ أن الفقيه الحق ليس ـ كما تصوره ـ انسانا حالما يحيا بعيدا عن الموقع ومشكلاته. فالفقيه الحق ـ كما قال الإمام ابن القيم ـ هو الذى يزاوج بين الواجب والواقع، فلا يعيش فيما يجب أن يكون بل فيما هو كائن.

وأحكام الشرع الثابتة بالكتاب والسنة والاجماع ـ مثل وحدة الأمة ـ لا توصف بأنها مستحيلة، ولا بأنها أحلام، اذ لا يمكن ان يكلف الله الناس بما يستحيل وقوعه.

٢ ـ أنكر الأستاذ سيد يسين اعتبارى الإسلام اسلاما واحدا، وليس اسلامات متعددة، كما يقول المستشرقون وتلاميذهم.

والحقيقة انى انظر دائما إلى الأصل لا الفروع، وإلى الجوهر لا الشكل وإلى ما يجمع لا إلى ما يفرق، وبحسب الأمة أن تلتقى فى أصول العقيدة والشهادة والقبلة، وتؤمن بالمرجعية العليا للإسلام، كما شرعه الله تعالى وكما دعا إليه رسوله، وكما فهمه الصحابة ومن تبعهم بإحسان، وتؤمن بأن الاجتهاد فريضة وضرورة.

٣ ـ زعم الكاتب أنى لا يعنينى ـ فيما كتبت ـ الواقع الدولى، ولا الواقع الاقليمى ولا الواقع المحلى. وهو كلام يحتاج إلى تحرير وتدقيق. فالمشروع الذى اطرحه مشروع تغييرى، يعترف بالواقع ويعرفه ولكنه لايستسلم له، بل يحاول أن يطوره ويغيره وفقا لأهدافه، وهذا المشروع امتداد لما نادى به من قبل جمال الدين ومحمد عبده والكواكبى ورشيد رضا، من دعاة الجامعة الإسلامية.

ولا يعنى هذا استخدام العنف او الإرهاب، أو من خلال القفز من فوق الحقائق، والاستهانة بحدود الدول.. الخ ما ذكره الكاتب فهذا مالا نؤمن به ولا ندعو اليه. انما ندعو إلى التغيير عن طريق الاقناع والتوعية والتثقيف. ومن ذلك: الحوار مع كل التيارات، قومية وعلمانية، شرقية وغربية كما هو مذكور فى كتابى (أولويات الحركة الإسلامية).

كما أنى ادعو إلى التدرج من الواقع إلى المثل، سواء كان فى امر الوحدة أم فى تطبيق الشريعة. فالتدرج سنة كونية، وسنة شرعية، كما بينت ذلك فى عدد من كتبى.

٤ ـ اعتبر الكاتب ما أدعو إليه (امبراطورية إسلامية) وهذا التعبير غير صحيح، لا بالنسبة للإسلام ولا بالنسبة لما أدعو إليه، فالإسلام ليس امبراطورية والخليفة أو الإمام ليس امبراطورا. إنما هو قائد لأمة ورئيس لدولة، تحكم الناس بالعدل وتقودهم بالحق ويخضع اعلاها وأدناها لحكم الشرع.

وأنا أدعو إلى هذا النظام فى صورة عصرية مستفيدين من تجارب التاريخ ومن نماذج الواقع، غير جامدين على شكل معين ولا نموذج خاص، ولا مقيدين الا بالمبادئ التى ألزمنا الله بها من الشورى والبيعة والعدل والتعاون على البر والتقوى.

وما شاب هذا النظام فى التطبيق من مثالب فليس من طبيعة النظام بدليل انه وجد الخلفاء العادلون فى مختلف العصور، ووجد الظالمون، ووجد الأقوياء ووجد الضعفاء، على ان الذين ألغوا نظام الخلافة لم يكونوا أشرف ولا أنظف ولا أعدل من الخلفاء الذين اسقطوهم بل العكس هو الصواب كما دل على ذلك التاريخ.

كما ذكر الاستاذ يسين أن من شأن هذا الحلم ـ كما سماه ـ أن يشعل نار الخلافات بين مختلف التيارات فى مجتمعاتنا، فهذا مالا نلتزمه الا أن تكون خلافات على المستوى الفكرى، وهذا فى مصلحة المجتمع واثرائه.

أما أن ندع الدعوة إلى ما نؤمن به لارضاء التيارات الأخرى فهذا مالا يقول به عاقل، ولماذا لا يطلب من الآخرين ذلك، ونحن الأصلاء وهم الدخلاء؟

اننا نؤمن بمشروعية التعددية فى ظل الاحترام لقواطع الإسلام الذى هو الأساس المعنوى لوجود الأمة.

٥ ـ ماذكره الكاتب من أن أنصار التيار الإسلامى يعتقدون أن رفع شعار (الإسلام هو الحل) من شأنه حل كافة مشاكل المجتمع فهو من المبالغات المذكورة، فلا أنا ولاغيرى يقول هذا. ولو قاله فهو مخطئ وتغيير القوانين الوضعية لايغير وحده المجتمع، ولا يحيى الأمة الميته.

٦ ـ أما ماكتبه عن أثر هذا التيار الإسلامى ـ الذى وصفه بالمثالية ـ على السياسة الخارجية، وامكان أن يضر ذلك أبلغ الضرر بالمصالح الوطنية أو القومية، فهو توهم لا رصيد له من الواقع، وزعمه أن انطلاق هذا التيار من اعتبار أن اليهود أعداء خالدون للمسلمين باعتبارهم يهودا، هو زعم لا أساس له من كتاب ولا سنة ولا فقه، وعداء المسلمين لليهود ليس من أجل يهوديتهم، كيف وهم أهل كتاب قد أباح الله مؤاكلتهم ومصاهرتهم كالنصارى؟ وكيف وقد عاشوا فى رحاب دار الإسلام معززين مكرمين حتى كان منهم كبار الموظفين والوزراء وذووا المال والسلطان؟

انما العداء لليهود لأنهم غصبوا الأرض، وهتكوا العرض، وسفكوا الدماء وشردوا الأهل وأى أرض؟ أنها أرض النبوات وأولى القبلتين ومسرى النبى الكريم؟

وأنا لا أعارض السلام العادل والشامل، ولكنى أعارض السلام اذا كان فى صورة استسلام يعطى ولا يأخذ ويفرط فى الحقوق ويتساهل فى الحرمات.

انى لأعجب من الكاتب أن صنفنى مقابل التيار العقلانى فى الحركة الاسلامية! ولم يقل ذلك أحد غيره فيما أعلم وماهو هذا التيار العقلانى المزعوم؟ ان كان الذى يرفض الاحتكام إلى الوحى فأنا برئ منه، وإن كان يوفق بين العقل والنقل ويجمع بين السلفية والتجديد، ويوازن بين ثوابت الشرع ومتغيرات العصر، فكل قرائى يعرفون موقعى منه، وهو التيار الذى أسميه «تيار الوسطية الاسلامية» وتلك هى أسسه المعرفية التى أدعى الكاتب انها تجعله غير قادر على التعامل مع الحقائق والوقائع!

٧ ـ لقد عاشت الأمة قبل أن يزحف عليها الاستعمار فى ظل الخلافة، التى كانت مظلة لوحدتها ثلاثة عشر قرنا ونصفا، ثم فرض عليها تحت وطأة الاستعمار والنفوذ الأجنبى أن تعيش هذه الاعوام السبعين الأخيرة بلا مظلة واقية، فكيف اعتبرت هذه المدة الأخيرة هى الأصل، ومدة عمرها الطويل هى الاستثناء؟

أخيرا أريد أن أقول للأستاذ سيد يسين: هب أنى كنت أحلم مع الحالمين بقيام دولة أو حتى امبراطورية اسلامية كبرى، يحكمها خليفة فى ظل نظام شورى عصرى، فهل من حرج على أن أحلم مجرد حلم بالمستقبل؟!

ان اليهود حلموا باقامة دولة لهم واستطاعوا أن يحققوا حلمهم بعد خمسين سنة، ومازالوا يحلمون بدولة «إسرائيل كبرى» وأوروبا تحلم بـ

«البيت المشترك» والعالم فى الشرق والغرب يحلم. فلماذا تصادرون حقنا ـ نحن وحدنا ـ فى مجرد الحلم؟ وقد قيل بحق: حقائق اليوم أحلام الأمس، وأحلام اليوم حقائق الغد.

ان الحوار الذى يمارسه الكاتب مع التيار الاسلامى اذا سار بهذه الطريقة فهو غير ذى جدوى، لأنه فقد الموضوعية والانصاف، وهو يهدم ولا يبنى ويفرق ولا يجمع وإثمه أكثر من نفعه.

# (٥٢)

## أزمة استشراف المستقبل

منذ أكثر من أربعة عقود نشأ فى إطار العلوم الاجتماعية الغربية مبحث علمي جديد، ظل يناضل طويلا إلى أن بلور هويته وأصبح يطلق عليه علم المستقبل "FUTUROLOGY" وسرعان ما تعددت المدارس الفكرية لهذا العلم، وأصبحت هناك مدرسة فرنسية مرموقة مارس الباحثون تحت لوائها بحوثهم التى تنطلق من مبدأ أساسى مؤداه أنه لكى تغير الحاضر لابد لك أن تتنبأ بالمستقبل. وهكذا تصبح صورة المستقبل أو صور المستقبل الممكنة أداة علمية لتغيير اتجاهات الحاضر.

ونشأت بالإضافة إلى ذلك مدرسة أمريكية أزدهرت بشكل كبير، نتيجة توافر التمويل اللازم، ونظرا لتعدد المراكز البحثية التى اهتمت بهذا النشاط، وفى المقابل نشأت مدرسة سوفيتية كان همها الأول نقد مسلمات علم المستقبل «البورجوازى» الذى اتهم بأنه يتبنى وجهة نظر تشاؤمية فيما يتعلق بمستقبل الإنسانية.

* الاهرام: ٨ / ٨ / ١٩٩٤.

وتعددت اصدارات الباحثين المستقبليين الأفراد فى صورة بحوث ومقالات وكتب، بالإضافة إلى الاستشرافات المستقبلية التى أصدرتها مراكز أبحاث شهيرة.

ثم انتقلت بحوث المستقبل نقلة جديدة بعد إنشاء «نادى روما» الذى شارك فى نشاطاته نخبة من علماء ومثقفى العالم، والذى أصدر تقريره الشهير «حدود النمو» والذى قدم صورة تشاؤمية لمستقبل العالم لو استمر اهدار الموارد الطبيعية على ما هو عليه. وفى مقابل هذا التقرير الشهير أصدر معهد باريلوتشى تقريرا مضادا يقدم صورة أكثر تفاؤلا، لو تحقق على النطاق العالمى نمط من التنمية لا يقوم على اهدار الموارد ولا يمارس استغلال العالم الثالث، ويحقق مطالب عدالة التوزيع بين الشمال والجنوب.

ولا تكتمل صورة بحوث المستقبل الا لو أشرنا إلى عدد من الباحثين الذين نالوا بكتبهم الشعبية شهرة عالمية، ومن أهمهم على وجه الاطلاق الباحث الأمريكى توفلر، الذى كان كتابه «صدمة المستقبل» أول كتاب ينشر بين الجماهير العريضة الوعى بالمستقبل، وهو الذى تابع رسالته بعد ذلك فأصدر كتابه الثانى «الموجة الثالثة» عن المجتمع ما بعد الصناعى، وأصدر أخيرا الحلقة الثالثة فى ثلاثيته وهو كتاب «انتقال القوة» والذى يتحدث أساسا عن الانتقال إلى مجتمع المعلومات.

وقد حاولنا فى مصر منذ أكثر من خمسة عشر عاما متابعة الفكر العالمى فى هذا الموضوع، وشرعنا فى تكوين جمعية الأبحاث المستقبلية التى انضم لها نخبة من المفكرين المصريين، وعقدنا اجتماعاتها فى مقر الجمعية المصرية للاقتصاد السياسى والتشريع، ووضعنا لها برنامجا طموحا، ولكن لم تستمر جهودها للأسف نتيجة إنشغال أعضائها بأعبائهم العلمية والأكاديمية.

غير أن النقلة الكيفية فى اهتمام الفكر العربى بموضوع المستقبل، تمثلت فى مشروعين كبيرين. الأول قام به «منتدى العالم الثالث» الذى يرأسه أستاذنا الدكتور اسماعيل صبرى عبد الله، الذى أصدر تقريرا هاما بعنوان «المستقبلات العربية البديلة» والذى كان تتويجا لسلسلة من البحوث والندوات التى تمت على امتداد الوطن العربى.

والثاني: المشروع الكبير الذى أشرف عليه الدكتور خير الدين حسيب فى مركز دراسات الوحدة العربية عن «مستقبل الوطن العربى»، والذى صدرت عنه مجموعة أبحاث فرعية بالغة القيمة كتبها نخبة من علماء السياسة والاقتصاد العرب، ثم توج بالتقرير النهائى الذى حاول من خلال سيناريوهات ثلاثة: هى بقاء الحال على ما هو عليه فى الوطن العربى، أو الوصول إلى حد التنسيق بين البلاد العربية، أو تحقيق الوحدة العربية، أن يقدم لصانع القرار العربى البدائل الممكنة.

## ثبات العالم

ويمكن القول بأن البحوث المستقبلية الغربية التى ازدهرت فى العقود الماضية قامت على مسلمة معرفية ضمنية هى الثبات النسبى للأوضاع العالمية. كانت الحرب الإيديولوجية والسياسية قائمة بين المعسكر الغربى بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية، والمعسكر الشرقى بقيادة الاتحاد السوفيتى، بكل ما تضمنته هذه الحرب من تشويه لصورة الآخر، وتنبؤ بقرب نهايته، وسباق ضار للتسلح بين المعسكرين، وجهود محمومة لتجميع الأنصار والضغط على الدول المتوسطة والصغرى لكى تنحاز لكل معسكر. وكانت الفروق الجسيمة بين الشمال والجنوب من ناحية أخرى تزداد وتتعمق يوما

بعد يوم، وكان مبدأ السيادة الوطنية هو الأساس فى مجال العلاقات الدولية، وبحيث أن أى مساس بهذه السيادة كان يثير عادة موجات من الاضطراب السياسى فى مجال العلاقات الدولية، والذى كان يتحول أحيانا إلى حروب محلية أو اقليمية.

وكانت كثير من دول العالم الثالث ـ فى جهودها للحاق بالتقدم المعاصر ـ تحاول تقليد النموذج الغربى فى السياسة والاقتصاد والثقافة، وبعضها تبنى النموذج الاشتراكى فى كل هذه الميادين، سواء بتطبيق صيغة الحزب الواحد أو بممارسة التخطيط المركزى وتعبئة الموارد، أو بتأميم المنشآت أو بالرقابة على الإعلام والثقافة.

هذا هو المناخ الذى مارست فيه البحوث المستقبلية تنبؤاتها. ولاشك أنه ترك آثارا عميقة على اتجاهات هذه البحوث، وعلى نتائجها، وعلى نوع التنبؤات التى صاغتها. غير أنه يمكن القول بأن مهمة الباحثين المستقبليين كانت ميسورة إلى حد كبير، على الرغم من الاختلافات بينهم، لأن ثبات العالم النسبى، كان يسمح لهم بالخوض فى المستقبل وهم على بينة من صورته، التى رأى أغلبهم فى أنه سيحكمها امتداد خطوط التطور الراهنة، قد تزيد عمقا وقد يتسع نطاقها، وقد تتعثر، ولكنها فى جميع الأحوال ستسير وفق منطق معروف سلفا.

## تغير العالم

غير أن هذا المناخ الثابت نسبيا انهار فجأة مع عدد من الأحداث التاريخية الدرامية التى لم يكن أحد من الباحثين المستقبليين يتجاسر على التنبؤ بها. وهل كان يستطيع أى باحث أن يتنبأ بانهيار الاتحاد السوفيتى وسقوط الكتلة

الاشتراكية المدوى؟ وهل كان أحد يتصور أن الحرب الباردة بكل ما انطوت عليه من صراعات سياسية وعسكرية واستقطابات ايديولوجية ستذوى ريحها فجأة؟ وهل كان أحد يظن أن العدو التقليدى سيصبح هو الصديق الذى تعقد معه اتفاقيات التعاون الاقتصادى والسياسى؟

انهار الثبات النسبى إذن فى المناخ العالمى، ودخلنا فى حقبة تاريخية جديدة يشوبها الغموض الشديد. ذلك أن النظام الدولى وفق عبارة ذائعة يمر بمرحلة السيولة فى العلاقات الدولية. كل ذلك ونحن نتابع الجدل الشديد حول انهيار القوة الأمريكية، وصعود أقطاب دولية جديدة كاليابان وألمانيا والصين، بالإضافة إلى تبلور نظريات جديدة تحاول أن تتنبأ بمسار الانسانية فى القرن القادم، وهذه النظريات تبدأ بفلسفة جديدة تدعى «نهاية التاريخ» على طريقة فرنسيس فوكوياما الذى يزعم أن الليبرالية قد انتصرت انتصارها الحاسم، وأن حرية السوق ستصبح هى المذهب العالمى الجديد الذى سيطبق فى كل اركان الدنيا، بل إن بعض علماء السياسة فى محاولة متسرعة منهم لاستقراء المستقبل، حددوا شكل الصراعات الدولية فى القرن القادم، وصاغوا مصطلح الحروب الثقافية، باعتبارهم هى التى ستسود وذلك من خلال «الصراع بين الحضارات» كما تحدث صامويل هنتجنتون فى مقالته الشهيرة التى أثارت جدلا عالميا.

واذا تتبعنا الدراسات التى تحاول توصيف المناخ العالمى الراهن وامتداداته فى المستقبل، لوجدنا عبارة ذائعة هى أن العالم يعيش حقبة تتسم بعدم التأكد وبعدم القدرة على التنبؤ.

وتكمن فى العبارة الاخيرة ازمة البحوث المستقبلية، والمعضلة التى

تواجهها مراكز الاستشراف الاستراتيجية فى العالم التى اصطلح على تسميتها Think tanks.

ذلك انه ساد الاحساس بعدم اليقين، وأصبحنا نفاجأ كل يوم باحداث دولية واقليمية ومحلية. وإذا اصبح التنبؤ مسألة بالغة، فكيف تمارس هذه المراكز عملها التقليدى، وهو التنبؤ بالمستقبل وفق سيناريوهات متعددة تقدم لصانع القرار، حتى يصدر قراره وهو على بينة من كافة البدائل والاحتمالات ؟

فى محاولة لمواجهة هذه المشكلة الجسيمة بدأت تظهر بعض الدراسات التى تشخص ازمة مراكز الاستشراف الاستراتيجية، وتحاول ان تضع الحلول لها. ومن ابرز هذه الدراسات تلك التى نشرها ايجانسى مارك كامينسكى وهو، باحث هولندى الاصل سويدى الجنسية ويقيم اقامة دائمة فى اليابان، رذلك فى مجلة «نيرا» اليابانية فى آخر اعداداها صيف ١٩٩٤، بعنوان «هل تعيد مراكز الاستشراف الاستراتيجية صياغة. نفسها من جديد» ؟

وهو يضع يده على احد الاسباب الرئيسية لعقم تنبؤات هذه المراكز، لأن الفرق البحثية فيها عادة ما يكون اعضاؤها قد تلقوا تدريبا علميا متماثلا فى السياسة المقارنة او العلاقات الدولية او الاقتصاد، مما يفرض على تفكيرهم نوعا من النمطية. وليس هناك حل فى نظر الكاتب سوى اللجوء الى استطلاع آراء «غير المتشابهين» أو المختلفين من تخصصات اخرى او مهن مغايرة. لأن هؤلاء المختلفين عادة ما يتبنون رؤى للعالم تختلف عن تلك التى تمرس عليها ويتبناها اعضاء الفرق البحثية. ويقترح طريقة اخرى هى أهمية نزول اعضاء فرق الاستشراف الى الواقع الحى بكل تفاعلاته

وتشابكاته وتعقيده، بدلا من ممارسة الدراسات المكتبية العقيمة، والتى قد تقوم على اساس التدريبات الذهنية، مهما بلغ إحكامها باللجوء الى الحاسب الآلى لصياغة نماذج تصورية، وبناء توقعات، اثبتت الخبرة أنها فشلت فى استكشاف المستقبل. ويضيف اخيرا اهمية الاستقلال الكامل لهذه المراكز الاستشرافية حتى لا تتأثر بتوجهات الجهات التابعة لها.

## من الحداثة الى ما بعد الحداثة

وفى تصورنا ان هذه المقترحات بالرغم من اهميتها لن تحل مشكلة ازمة استشراف المستقبل. ما نحن فى حاجة اليه ليس مجموعة من التحسينات فى عمل الفرق البحثية، ولكن فى التشخيص الدقيق للمرحلة الراهنة من مراحل تطور الانسانية. وفى تقديرنا ان خير ما يعبر عن هذه اللحظة هو مايطلق عليه عدد متزايد من الفلاسفة والمفكرين نهاية مرحلة الحداثة وبداية مرحلة ما بعد الحداثة. ويعنون بذلك على وجه التحديد ان مشروع الحداثة الغربى الذى بدأ فى اوربا منذ عصر التنوير قد انتهى. وهذا المشروع قام على مجموعة من الأسس اهمها الفردية والعقلانية والاعتماد على العلم والتكنولوجيا. وتبنى نظرية خطية عن التقدم الانسانى، بمعنى ان الانسانية ترتقى من مرحلة الى اخرى فى خط صاعد للأمام. كل هذه الأسس يرى بعض الفلاسفة انها انهارت، واننا على شفا حقبة ما بعد الحداثة، والتى ستحكمها مبادئ مغايرة، من أهمها نهاية عهد الكيانات الكبرى، كالمجتمع الجماهيرى، الذى ربما كانت صيغته المثلى المجتمع الامريكى، والعودة الى المجتمعات المحلية الصغيرة، وسقوط الحتمية فى التاريخ والمجتمع، وانفتاح كافة الخيارات أمام الانسان، فى اطار من التعددية الفكرية الطليقة

التى لا يحدها أى حد، وسقوط آليات العمل السياسى التقليدية، وظهور آليات جديدة تتبناها الجماهير وتتحدى بها هيمنة وسيطرة النخب السياسية، وظهور أشكال جديدة فى العمارة والفن والأدب والمسرح والسينما، تكون تعبيرا عن روح العصر الجديد.

وتدور فى الوقت الراهن معارك فكرية وسياسية شتى حول اتجاهات حركة ما بعد الحداثة، حيث يرفضها البعض تماما باعتبارها حركة عدمية لا تؤمن بأى تعميمات عن الانسان والمجتمع والفرد، مما من شأنه ان يحدث الفوضى العارمة فى المجال الثقافى والاجتماعى والسياسى، وحيث يعتبرها البعض هى المنطق الثقافى لأزمة الرأسمالية المعاصرة، غير ان بعض المفكرين الآخرين يرى فيها انتصارا للانسان على كل القيود التى فرضتها الدولة القومية التى حاولت توحيد مجتمعها السياسى بالاكراه وبالقهر، وفى تجاهل للخصوصيات الثقافية، وهى فى نظرهم ثورة على المؤسسات السياسية والثقافية التى حاولت تشكيل عقل الانسان من خلال مؤسسات جماهيرية عملاقة، بما فى ذلك المؤسسات الاعلامية.

ومن هنا يمكن القول اننا نشاهد مجموعة ظواهر سياسية واقتصادية وثقافية، لا يمكن فهمها الا بالبحث عن الجذر الأصلى وراءها، والذى يكمن فى مرحلة ما بعد الحداثة التى تمر بها الانسانية.

ان لم يكن هذا صحيحا فكيف نفسر أزمة الدولة القومية وإفلاسها، واندلاع الثورات العرقية وشيوع الحركات الانفصالية، وتفكيك المؤسسات الإعلامية الكبرى لحساب مؤسسات اصغر تراعى اذواق المستهلكين المتباينة، وتطور المجتمع المدنى بكل ما فيه من جمعيات وتحولها الى وحدات صغيرة،

وتغير أنماط الحياة وأساليبها، وظهور رؤى جديدة للعالم وبروز ظواهر الإحياء الدينى فى المسيحية واليهودية والاسلام، بل إننا نشهد لأول مرة فى المجتمعات الحديثة المعاصرة عودة للقبلية من جديد بكل تقاليدها سواء على مستوى المجتمع ككل، أو على مستوى فئات مهنية تتخاطب مع بعضها البعض من خلال وسائل الاتصال العالمية وكأنهم افراد قبيلة واحدة؟

ومعنى ذلك كله أن بداية الطريق لحل ازمة استشراف المستقبل، هو محاولة الكشف عن طبيعة المرحلة التى تمر بها الانسانية فى الوقت الراهن.

وهذه المحاولة يقوم بها فى الوقت الراهن مجموعة من ألمع المفكرين فى الشرق والغرب على السواء. ونقصد هؤلاء الذين يحاولون اختراق حجب المستقبل، لرسم صورة إجمالية للمناخ العالمى فى القرن العشرين بناء على فهم عميق لتيارات التغير الكامنة فى الثقافة العالمية المعاصرة. وربما كان من ابرزهم عالم السياسة الامريكى المشهور بريزنسكى مستشار الامن القومى السابق، الذى صاغ رؤية بالغة العمق فى كتابه الجديد «خارج السيطرة» الذى يستحق ان نتأمله طويلا، لانه احدى المحاولات النادرة التى استطاعت ان تضع يدها على عناصر صورة المستقبل. ومعنى ذلك اننا نشهد فى الوقت الراهن بذور التفكير الاستراتيجى الذى سيسود فى القرن الحادى والعشرين.

# ( ٥٣ )

## الامبراطورية والخليفة !

فى لحظة من لحظات الصدق مع النفس، كشف الشيخ القرضاوى فى حلمه الذى نشره كمقدمة للتقرير الخاص «بالأمة فى عام» والذى يعبر عن الحركة الإسلامية، وبغير ان يقصد عن المسكوت عنه فى خطاب انصار الإسلام السياسى!

لقد أكدنا أكثر من مرة أن الرؤية الأساسية التى يصدرون عنها ـ وان كانوا لا يعلنون ذلك ابدا ـ هو اقامة دولة دينية يسيطر عليها مجموعة من الفقهاء باسم الإسلام، ويفرضون بفتاويهم التى يصدرونها اتجاهاتهم ـ وفق قراءتهم للنصوص الدينية ـ على الواقع الإقتصادى والسياسى والثقافى. بل إننا زدنا وقلنا أن محاولتهم أشبه بتأسيس مذهب لولاية الفقيه على الطريقة السنية، تقليدا للمذهب الشيعى المعروف، والتى تحكم على أساسه ايران فى الوقت الراهن.

وها هو اليوم شيخنا الجليل يوسف القرضاوى الذى أخذ علينا وصفنا لحلمه بأنه غير واقعى، ولايلقى اى اعتبار للحقائق المحلية والإقليمية

* الاهرام: ١٥ / ٨ / ١٩٩٤.

والدولية، ولا للحدود بين الدول، ولا لاختلافات المجتمعات الاسلامية فى التاريخ الاجتماعى، وفى الأفكار السائدة، بل فى فهمها للإسلام، ها هو يدافع مرة أخرى عن حلمه الوهمى فى مقاله الذى نشره فى الأهرام بتاريخ ٧ أغسطس ١٩٩٤، ويقول أى حرج على أن احلم كمجرد حلم بالمستقبل؟

ونقول له ليس عليك حرج إذ حلمت واحتفظت به لنفسك، أما وقد نشرته على الملأ كمقدمة لتقرير إستراتيجى إسلامى، فمن حقنا أن نناقش أولا مدى واقعيته وضعا فى الاعتبار الظروف الدولية والاقليمية والمحلية، ثانيا مدى خطورة تأثير هذا النشر فى الترويج لأفكار قد تكون هى ذاتها وقودا ومحركا لحركات انقلابية إسلامية، لاترى فى هذا الحلم وهما من الأوهام، وإنما تراه هدفا جديرا بالسعى لتحقيقه من خلال الحركة السياسية، وهنا يقع المحظور، ويختلط الخيال بالواقع وتحدث بلبلة فكرية كبرى، وقد تؤدى الى صراعات دامية، تحدث أمواجا من الاضطراب السياسى فى مجتمعاتنا التى تسعى للخروج من دائرة التخلف.

## عناصر الحكومة الدينية

ولأن الشيخ القرضاوى لا يتعاطى السياسة، وانما هو مشغول بالاجتهاد فى مجال الفقه الإسلامى، فهو لم يلجأ إلى الصياغات السياسية التى يتبناها انصار الإسلام السياسى، ويؤكدون عليها مؤخرا، وأهمها ايمانهم بالديمقراطية والتعددية السياسية وتداول السلطة، وقبول فكرة الدستور الوضعى الذى لا يتنافى مع الشريعة الإسلامية، ومن هنا يمكننا القول بكل ثقة أن المشروع الحقيقى لأنصار الإسلام السياسى يتمثل فيما نشره فعلا الشيخ القرضاوى، والذى يقوم على تأسيس حكومات دينية فى كل بلد

إسلامى بعد القضاء على الدولة العلمانية القائمة سواء بالعنف أو بالاجراءات الديموقراطية، وزاد على ذلك الشيخ القرضاوى بأن هذه الدولة الدينية الإسلامية، ينبغى أن تكون عالمية، بمعنى جمع شمل الأمة الإسلامية فى وحدة سياسية جامعة يقوم الخليفة على رأسها، ويساعده فى ذلك «مجلس المجتهدين».

وهكذا يمكن القول أن عناصر الحكومة الدينية الاسلامية العالمية التى ينكر السعى إلى تأسيسها أصحاب الاسلام السياسى، فى الوقت الذى يؤكدها فيه الشيخ القرضاوى ثلاثة:

**الأول**: وحدة دار الإسلام، بمعنى تجمع كل شعوب الأمة الإسلامية فى كيان سياسى واحد، لا يعترف بالحدود القائمة، ولا بالملوك والأمراء والشيوخ والرؤساء الذين يرأسون هذه الدول، ولم بحدثنا الشيخ القرضاوى عن كيف سيزيح كل هذا الطابور الطويل من الملوك والرؤساء المسلمين من طريقه لافساح المسرح للخليفة حتى يحكم هذه الامبراطورية الاسلامية الشاسعة؟ هلى سيعمد - كما زعم - الى الدعوة للتغيير عن طريق الاقناع والتوعية والتثقيف؟

(تأمل محاولة اقناع الأمراء والشيوخ والرؤساء لكى يتنازلوا عن سلطاتهم ويسلموا دولهم لقيادة الخليفة الإسلامى الجديد!)

**الثانى**: وحدة المرجعية العليا التى تتجلى فى الاحتكام الى الكتاب والسنة فى ضوء اجتهاد معاصر قويم، ويتمثل فى صورة جماعة على مستوى الأمة فى صيغة «مجلس للمجتهدين» وها نحن مباشرة فى مواجهة العنصر الثانى من عناصر الحكومة الدينية، ونعنى ولاية مجموعة من الفقهاء لم يحدد لنا الشيخ القرضاوى طريقة اختيارهم، وتحكمهم فى

مسيرة المجتمع بالفتاوى التى يصدرونها على الطريقة الإيرانية، حيث يتدخل الفقهاء فى أمور السياسة والاقتصاد والثقافة، مما من شأنه من أن يؤدى إلى تردى الأوضاع، لأن آلية الفتوى التى تحدد غالبا ـ بناء على قراءة رجعية محافظة ـ ما هو الحلال والحرام يمكن أن توقف التطور، وتجمد مسيرة المجتمع. لننظر إلى الفشل الذريع الذى يلاقيه الآن النظام الإيرانى والنظام السودانى.

**الثالث**: وحدة القيادة المركزية، أو بنص تعبير القرضاوى «الرئاسة للأمة كلها» وهى التى تتمثل فى (الخليفة) أو (الامام) الذى ينوب عن رسول الله ﷺ فى اقامة الدين وسياسة الدنيا به.

ترى هل هناك أوضح فى بيان عناصر الحكومة الدينية من هذا النص، الذى لم يتورع فيه شيخنا القرضاوى عن ان يقرر بكل بساطة بأن الخليفة سينوب عن الرسول ﷺ؟ واذا كان نائبا عن الرسول ألن تضفى عليه قداسة تمنع من مساءلته أو الاحتجاج على سياساته؟

غير أن الدكتور القرضاوى بكل علمه الغزير، لم يفصل الحديث عن كيفية اختيار الخليفة، وهنا لابد من إثارة عدد من الأسئلة:

هل سيتولى الخليفة منصبه بالتعيين أم بالانتخاب؟ ولو كان بالتعيين من الذى سيعينه؟ هل هو مجلس المجتهدين المقترح؟

أم إنه ايمانا بقواعد الديموقراطية سيتم انتخاب الخليفة ديموقراطيا. وتظل هناك أسئلة: من له حق الترشيح؟ وهل لابد أن يكون من رجال الدين، مع أنه لاكهانة فى الاسلام، ولا احتكار فى معرفة الشريعة، أم أن أى مواطن عادى يمكنه الترشيح؟

وهل سيتم تداول السلطة، بمعنى أنه سيتغير الخليفة كل فترة زمنية، أم أنه مادام قد جلس على كرسى الخلافة، فلن ينزل منه أبدا؟

كل هذه أسئلة مشروعة، نوجهها للشيخ القرضاوى حتى يزيدنا علما بمشروعه المستقبلى الكبير، والذى لا يرى فيه بعض أنصار الحركة الإسلامية مجموعة من الأوهام والأمانى، كما سبق أن وصفته. ومن أبرز هؤلاء أستاذنا الدكتور توفيق الشاوى أستاذ القانون والمفكر الإسلامى المرموق فى رسالة وجهها الى، وقرر أنه اندهش من اعتراضى على نشر حلم الفقيه القرضاوى فى تقرير «الأمة فى عام» على أساس أنه لا يجوز الجمع بين الاستراتيجية واليوتوبيا، ومقررا أن الدكتور القرضاوى ليس أول فقيه يدعو لاستراتيجية بناء وحدة الأمة الإسلامية، فقد سبقه لذلك أكبر فقية فى العالم العربى فى العصر الحديث وهو الأستاذ الدكتور عبد الرزاق السنهورى فى كتابة الذى وضعه بالفرنسية فى عام ١٩٢٦ ونشرت ترجمته العربية بعنوان «تطور الخلافة لتصبح عصبة أمم شرقية»

ويقرر الدكتور الشاوى أن إنشاء منظمة المؤتمر الإسلامى، ومجمع الفقة الإسلامى، والمنظمة الإسلامية للفقه والعلوم، بالاضافة إلى منظمات إسلامية أخرى فيه ترجمة لهذه الدعوة التى سبق بها الدكتور السنهورى.

وردنا على الدكتور الشاوى أن السنهورى أدرك بغزير علمه حقائق النظام الدولى، ولم يدع إطلاقا إلى استعادة نظام الخليفة القديم كما يدعو الشيخ القرضاوى بكل صراحة. الشيخ القرضاوى يدعو الى إعادة تأسيس الامبراطورية الإسلامية، وتنصيب الخليفة على رأسها. وهذا هو الحلم الذى نعتناه بأنه مجموعة من الأوهام والأمانى. وليس هناك ما يمنع من قيام

منظمات اسلامية فى كافة المجالات ـ كما يقترح الدكتور الشاوى ـ حتى ندخل عالم التكتلات الدولية موحدين لا متفرقين، ولكن هذا الاقتراح مختلف تماما عن الأوهام التى يصر عليها شيخنا الجليل القرضاوى.

وهو يطمئننا بأن هذه الأفكار لن تؤدى الى اختلافات أو صراعات سياسية، ولن تتلقفها جماعات تؤمن بالعنف. غير أن هذه العبارات المطمئنة تخالفها الوقائع. فما كنا نظن حين عبرنا عن تخوفاتنا من خلال الاستنتاج المنطقى لا أكثر ولا أقل، أن الأحداث ستؤكدها.

## اليوتوبيا والعمل السياسى

حملت الينا وكالات الأنباء تحليلا مطولا لمؤتمر إسلامى هام عقد فى لندن وحضره حوالى ثمانية آلاف مسلم الغرض منه الدعوة إلى انشاء «دولة إسلامية عالمية واحدة» وقد جاء فى تقرير وكالات الأنباء أن المؤتمر دعا إلى تأسيس هذه الدولة والقضاء على دولة إسرائيل. وقد دعا بعض أعضاء المؤتمر إلى قلب النظام السياسى فى كل من السعودية والعراق، على أساس أن المعارضة ليس مسموحا بها هناك.. وقد نظم المؤتمر الذى أنعقد فى ويمبلى منظمة الوحدة الاسلامية، وهى منظمة تضم عددا من الجماعات الاسلامية المتوزعة فى أنحاء العالم، والتى تهدف إلى تأسيس حكومة إسلامية واحدة.

وقد تحدث أحد أعضاء المؤتمر وهو الدكتور محمد الملكاوى مقررا أن الاسلام نظام أسمى من كل النظم، وهو يستطيع أن يعيش بمفرده وعلى هدى من أسسه، «ثم أضاف» : الحكم الإسلامى لا يستطيع أن يتعايش مع أى نظام آخر كالاشتراكية أو الرأسمالية والديموقراطية».

وقد أصدر المؤتمر مجموعة من التوصيات، من بينها وردت العبارة التالية «كل النظم في العالم الإسلامى ليس لها أى شرعية وفقا للشريعة الإسلامية»

وتوصية أخرى تقرر «ليس هناك سلام مع دولة إسرائيل ولابد من ازالة هذه الدولة» وتؤكد أن كل المفاوضات والاتفاقات مع إسرائيل غير قانونية».

وقررت وكالات الأنباء فى تقريرها التحليلى عن المؤتمر أنه يعد من أكبر المؤتمرات الاسلامية التى عقدت خارج الشرق الأوسط، وحضرها أعضاء من دول إسلامية شتى من الباكستان حتى البوسنة. وقد نشرت جريدة الجارديان تصريحات لأحد أعضاء المؤتمر رفض أن يفصح عن اسمه وهو من باكستان، أعلنه فى المؤتمر وجاء فيه «نعم نحن أصوليون لانستطيع أن نجرى أى مساومات حين يصل الأمر إلى الإسلام، غير أننا لسنا ارهابيين وينبغى علينا أن نعمل كل ما فى وسعنا لكى ننشئ السيطرة الكاملة للخليفة على الأمة، فى دولة إسلامية عالمية لا تقوم على أساس القومية».

وهكذا ـ وعلى غير توقع منا بالمرة ـ يجئ خبر هذا المؤتمر، لكى يؤكد ما قلناه أن ما ينشر ويروج له حتى باعتباره حلما يمكن ان يتحول فى الواقع العملى، اذا تبناه مجموعة من الأنصار المتحمسين الى حركات فكرية وسياسية، تسعى الى تغيير الواقع فى البلاد الاسلامية بطرق انقلابية، ومن خلال العنف الذى سيعتبر مشروعا ومبررا، مادام الهدف الأسمى هو إعادة تأسيس الفردوس المفقود، ونعنى نظام الخلافه الذى يتأسى الشيخ القرضاوى كثيرا على اندثاره، ويدعو الى استعادته.

ويقرر الشيخ القرضاوى بهذا الصدد «ذلك أن أساس المشروعية لدولنا الاقليمية والقومية الحديثة والمعاصرة التى تضمها جامعتنا العربية أو ينتظمها ما سمى (منظمة المؤتمر الاسلامى) أساس واه ضعيف، من وجهة النظر الإسلامية الخالصة. وفى أول تجربة أو امتحان. اهتز هذا الأساس، بل أوشك ان ينهار، لأنه يفتقد المشروعية العقائدية العليا التى تسنده، وتمنحه مبرر الوجود والبقاء» ويضيف «لقد كان للمسلمين خليفة يناديهم فى الأزمات أن هبوا، وكان يستنصر به المستضعفون إذا أغير عليهم، ويحسب حسابه الخصوم إذا فكروا فى اقتحام حماهم.

واليوم لم يعد لهم من يمثلهم، ولا لهم «بابا» كالنصارى، فلا قيادة سياسية ولا قيادة دينية. لقد ضيع المسلمون الخلافة، ولم يستطيعوا أن يوجدوا نظاما بديلا.

وهكذا يحلم القرضاوى بإعادة تنصيب الخليفة على الامبراطورية الاسلامية الجديدة، التى ستتكون من الأقطار التى يراها متصلة متشابكة بعضها موصول ببعض، من جاكارتا شرقا الى رباط الفاتح غربا، أو من المحيط الهادى الى الأطلسى.

## الحلم وصدمة الواقع

يأخذ علينا الشيخ القرضاوى نعتنا لنمط فكره بأنه مثالى، ويقول إنه من أنصار الوسطية الإسلامية، والحقيقة إن لم يكن حلمه المنشور يعبر عن فكر مثالى خالص مفارق للواقع، فماذا تكون المثالية اذن؟ وأين هى العقلانية، فى تخيل أن الحدود بين الدول الإسلامية التى لا يربطها ببعضها رابط الا فى

الاشتراك فى الديانة ستزول، وسيختفى الملوك والأمراء، والمشايخ والرؤساء وسيبقى الخليفة فقط على رأس الأمة؟

وألا يعد ذلك تجاهلا للواقع والاختلافات العميقة فى قراءة الإسلام، وفى الممارسة الإسلامية؟ وهل يمكن تجاهل الفروق بين الشيعة والسنة حتى على مستوى العقائد؟ وهل يمكن القفز حول الخصوصيات الثقافية المتنوعة، ومراحل التطور المتباينة فى المجتمعات الإسلامية؟

وإذا كان الشيخ القرضاوى يستهين بكل التحديات والعقبات التى تقف دون تأسيس امبراطورية إسلامية موحدة برئاسة الخليفة، فإننا سنطلب منه، هو وأنصار مشروع الإسلام السياسى الذين يكثرون من الحديث عن وحدة الأمة الاسلامية، مع أن الواقع يؤكد توزعها بين مذاهب واتجاهات شتى، وأن يدلل على قدراته التوحيدية الجبارة، لحل مشكلة افغانستان التى يتقاتل فيها فريقان مسلمان، يحتكم كل منهما إلى نفس المرجعية العليا القرآن الكريم وسنة الرسول ﷺ. هل يمكن له من خلال الوساطة أن ينهى الخلاف الدموى بين ربانى وحكمتيار؟، ألم تذهب وفود من ممثلى تيار الإسلام السياسى للسعى فى هذا الاتجاه ولم تعد بغير الفشل؟

أنعجز عن التوفيق بين ربانى وحكمتيار، وندعى القدرة على تأسيس الامبراطورية الإسلامية وبإعادة تنصيب الخليفة؟

وبعد، فى ضوء تقديرنا البالغ لاجتهادات شيخنا يوسف القرضاوى فى مجال الفقه، نؤكد له ألا كهانة فى الإسلام، ومن هنا فاختلافنا فى الرأى لا يرد إلى نقص فى المعرفة كما زعم، فمعرفة الشريعة الإسلامية ليست حكرا على المشايخ، ولا إلى أفكار قديمة نتشبث بها، لإننا ننظر الى المستقبل، ولا نميل الى التعبد فى إطار تجارب الماضى التى تجاوزها التاريخ.

# (٥٤)

# تعقيب حول مقال «الإمبراطورية والخليفة»

## الدكتور يوسف القرضاوى

عاود الاستاذ سيد ياسين الكتابة فى أهرام الاثنين (١٥ / ٨/ ١٩٩٤) حول ما أسماه (الامبراطورية والخليفة) معقبا على ردى المنشور فى الاهرام (٧ / ٨) ومصرا على نعت ما كتبته بالحلم والمثالية والبعد عن الواقع، ولى على المقال ملاحظات عدة أجمل أهمها فيما يلى:

١ ـ لا أدرى: من البعيد عن الواقع حقا؟ الذى يعبر عن ضمير الأمة ويترجم عن أفكارها ومشاعرها، أم الذى يتجاهل ذلك ويتناساه وكأنما يتحدث عن أمة أخرى.

ان أى مسلم عرف القليل من احكام دينه يؤمن انه ينتمى الى أمة كبرى ظهرت بظهور الاسلام، وانها خير أمة اخرجت للناس، وان الخطباء فى الجمع يدعون الله ان يصلح أحوالها وينصرها على أعدائها، وما ذكرته

* الاهرام: ٢ / ٨ / ١٩٩٤.

من وحدة دار الاسلام ووحدة المرجعية العليا ووحدة القيادة العليا ليست احكاما من اختراعى، انما هى احكام شرعية مقررة ومتفق عليها بين مذاهب المسلمين.

فليسأل الاستاذ ياسين الأزهر ومجمع البحوث الاسلامية، ومجامع الفقة الاسلامى، واساتذة الجامعات الاسلامية فى العالم الاسلامى كله عن حكم تنصيب الامام او الخليفة، وسيجد اجابة الجميع واحدة وهى انه فرض واجب شرعا، وكان هذا يدرس لنا فى الازهر فى كتب التوحيد.

٢ ـ خلط الاستاذ ياسين بين ماهو دينى وما هو اسلامى واعتبرهما شيئا واحدا، وجعلنى من الداعين الى (حكومة دينية) بل أزيد عليهم بكونها (حكومة عالمية).

وانا فعلا أدعو الى حكومة اسلامية لا حكومة دينية (ثيوقراطية) فالحكومة الدينية هى حكومة الكهنة، والاسلام لا يعرف الكهانة، والحكومة الاسلامية حكومة مدنية تحتكم الى الاسلام وتعتبره مرجعا أعلى لها. والمعرفة بالشريعة ليست حكرا على أحد كما قال الكاتب انما هى علم ودراسة من حصلها فهو أهل ان يفتى ويقضى ويعلم.

وابو بكر وعمر وغيرهما لم يكونوا كهنة، انما كانوا رجال دولة من الطراز الأول. ووجود (مجلس للمجتهدين) لا يعنى انه هو الذى يقود الدولة فى كل شئ، انما يرجع اليه فى المشتبهات كما رأينا الدولة المصرية رجعت الى الازهر فى قضية (مؤتمر السكان) لتعرف ما يقبله الدين منه وما يرفضه وقال الرئيس مبارك: لن نوافق فى المؤتمر على شئ يتعارض مع شريعتنا وقيمنا.

كما ينبغي ان يضم مجلس المجتهدين مع فقهاء الشريعة متخصصين على أعلى مستوى في الاقتصاد والسياسة والطب وشئون الحياة الاخرى.

والرجوع الى أهل الاجتهاد لا يعني ان الدولة دينية بل يعني انها ملتزمة بأصول شريعتها.

وقد علق الكاتب على قولي عن (الامام) انه الذي ينوب عن رسول الله ﷺ في اقامة الدين وسياسة الدنيا به، ان هذا يضفي عليه (قداسة) تمنع من مساءلته او الاحتجاج على سياسته.

وهذا التعريف للامام ليس من عندي، انما هو قول الأئمة: الرازي والتفتازاني وابن خلدون وغيرهم، وهو لا يضفي أي قداسة او عصمة لأحد فقد قال الخليفة الاول: أن رأيتموني على حق فأعينوني، وان رأيتموني على باطل فسددوني. وقد رفض ان يسمى خليفة الله وقال: أنا خليفة رسول الله ﷺ وقال الخليفة الثاني: من رأى منكم أعوجاجا فليقومني. وقال عمر بن عبد العزيز: انما انا واحد منكم غير ان الله جعلني اثقلكم حملا.

٣ ـ وما ذكره الكاتب عمن سماهم (انصار الاسلام السياسي) وايمانهم بالديمقراطية والتعددية السياسية، وتداول السلطة وقبول دستور وضعي لا يتنافى مع الشريعة الاسلامية، فانا معهم في هذا. وربما كنت في طليعة الداعين الى هذا كله انطلاقا من الاسلام وفي اطار أصوله ومقاصده وقد تحدثت عن هذا بتفصيل في كتبي وبخاصة الجزء الثاني من كتابي: (فتاوى معاصرة) وقد ذكرت فيه ان جوهر الديمقراطية لا يتناقض مع جوهر الشورى في الاسلام، ورددت على الذين يتوهمون ان الاسلام ضد

الديموقراطية باطلاق، كما وضحت شرعية التعددية السياسية بضوابطها وقلت: ان تعدد الاحزاب فى مجال السياسة أشبه بتعدد المذاهب فى مجال الفقه، وان الاحزاب مذاهب فى السياسة، كما ان المذاهب احزاب فى الفقه وان على بن ابى طالب أقر بوجود حزب الخوارج اذا لم يشهروا عليه سيفا.

٤ ـ الزمنى الكاتب مالا التزمه وهو الطفرة والقفز فوق الواقع، وكأننى اطالب باقامة الخلافة المنشودة اليوم او غدا. اننى أؤمن بالتدرج واعتبره سنة كونية وسنة شرعية، ولم أدع الى عودة نظام الخلافة بصورته القديمة، ولا إلى الوحدة بصورتها التقليدية. ووجود الملوك والأمراء والشيوخ والرؤساء لا يعنى الغاء سلطانهم المحلى، فالأمر لا يمكن ان يتصور بهذه السذاجة ولكن الامال والاحلام الكبيرة ينبغى ان تعلو على الواقع ونحن ـ مع دعاة القومية العربية ـ نؤمن بالوحدة العربية، ونراها قدر هذه الأمة وهى مقدمة ضرورية للوحدة الاسلامية.

٥ ـ قال الأستاذ: اننى لم أفصل الحديث عن كيفية اختيار الخليفة ايكون بالتعيين؟ ومن له حق التعيين؟ أم بالانتخاب؟ ومن الذى له حق الترشيح؟ وهل لابد ان يكون من رجال الدين مع انه لا كهانة فى الاسلام ولا احتكار فى معرفة الشريعة ام ان أى مواطن عادى يمكنه الترشيح؟

وأقول للأستاذ ياسين: انى لم أفصل ذلك لسببين: الاول: انى لم اكتب بحثا عن نظام الخلافة او النظام السياسى فى الاسلام، انما كتبت مقدمة عن الامة المسلمة باعتبارها حقيقة لا وهما والثانى: انه ليس من حقى ان أحتكر هذا التفصيل لنفسى، انما هو حق الامة ممثلة فى أهل الحل والعقد فيها تختار ما تراه أنسب لظروفها ومرحلة تطورها.

ولم يقل أحد ان امام المسلمين او رئيس دولتهم يجب ان يكون من رجال الدين، فليس في الاسلام رجال دين او كهانة كما قال الكاتب بحق والنظام الايراني له طبيعته الخاصة. والنظام السوداني الذى اشار اليه الكاتب لا يحكمه من يسميهم رجال الدين ونسميهم: علماء الدين. وتداول السلطة أمر مطلوب ولا سيما في عصرنا، وليس في السياسة الشرعية ما يمنع منه والسوابق التاريخية ليست ملزمة شرعا لنا، فقد ذكر المحققون ان فعل الرسول ﷺ نفسه لا يلزم من بعده من الخلفاء، ولهذا خالفه عمر في عدم تقسيم أرض العراق المفتوحة على الفاتحين كما قسم النبى ﷺ خيبر، لان الرسول الكريم ﷺ فعل ما هو اصلح في زمنه، وعمر فعل ما هو الاصلح في زمنه كما قال العلامة ابن قدامة.

٦ ـ اما ماذكره الاستاذ عن مؤتمر لندن وما قيل فيه فلم يخف على أمره، وهو يؤكد ان القضية التى تناولتها حية وليست ميتة، وانا أعلم ان هناك من يقول: لو قام داع للخلافة في البانيا لوجب على اهل أندونيسيا ان يطيعوه، وفصائل الغلو والتنطع والعنف في التيار الاسلامي موجودة بالفعل ولا يقاومها شئ، مثل الفكر الاسلامي الرشيد الذى يؤمن بثبات الاهداف وتطور الوسائل ويشدد في الاصول وييسر في الفروع ويوازن بين محكمات الشرع ومقتضيات العصر وهذا هو تيار الوسطية الاسلامية الذى ندعو اليه.

٧ ـ اما ما ذكره الاستاذ عن النزاع في أفغانستان وعجز الجماعات الاسلامية عن التوفيق بين رباني وحكمتيار، فهو يؤكد ما قلته من حاجة الامة المسلمة الى قيادة او سلطة عليا تملك ان تقول فتسمع، وتأمر فتطاع كما تملك حق العقوبة للمخالف الباغي وتأديبه.

٨ ـ أنكر الكاتب نقص معرفته بالاسلام وهو ما نتمناه، وأكد أن معرفة الشريعة ليست حكرا لفئة وهو ما نؤمن به، فمن حق كل مسلم ـ بل من واجبه ـ ان يتفقه في دينه وان يتلقاه من مصادره الأصيلة ومن أهله الثقات وبأدواته المنضبطة.

وبهذه المناسبة أنصح الاستاذ ياسين ان يعيد قراءة ما كتبت بروح أخرى بل أدعوه مخلصا ان يقرأ ما كتبته وكتبه الاسلاميون الأصلاء من دعاة الوسطية، فمشكلته ومشكلة نظرائه: انهم لا يقرءون ما نكتب في حين نقرأ نحن ما يكتبون.

ومن حسن الحظ ان الموضوع الذى كتبت فيه ينعقد (وانا اكتب ردى هذا) مؤتمر كبير بشأنه في الاسكندرية، هو المؤتمر العام للشئون الاسلامية يحضره ممثلون عن مائة دولة ويوجه الرئيس فيه كلمة يدعو فيها الى ضرورة حل النزاعات، وتوحيد الامة الاسلامية. والمؤتمر ينعقد تحت شعار «الأمة الإسلامية واقعها ومستقبلها» فهل يتفضل الكاتب بأن ينصحهم بالبحث عن موضوع آخر.فان الأمة التى يتحدثون عنها وهم لا حقيقة.

هذه كلمتى الاخيرة في الموضوع، ولن اعود اليه مرة اخرى وبالله التوفيق.

# (٥٥)

# استشراف استراتيجى
# للنظام العالمى الجديد

تعرضنا فى مقال سابق فى الأوراق الثقافية الى أزمة استشراف المستقبل (الأهرام فى ٨ أغسطس ١٩٩٤) وقررنا ان الانتقال من الثبات النسبى للعالم ـ فى عصر الحرب الباردة ـ الى تغير العالم، أدى الى ان ينعكس ذلك على البحوث المستقبلية، واحساس الباحثين الذين يعملون فى مجالها بالعجز عن التنبؤ: غير ان ذلك لايعنى على وجه الاطلاق ان آلة البحوث المستقبلية، قد توقفت عن الدوران، بل ان بعض الباحثين مثل بول إكينز فى كتابه الهام «نظام عالمى جديد» الصادر عام ١٩٩٢ عن دار نشر روتلدج يقرر انه عكس التيار السائد، تزداد الحاجة الى البحوث المستقبلية فى لحظات الاضطراب التى من سماتها سيادة جو من الفوضى فى العلاقات الدولية، لانه بغيرها لايمكن السيطرة على الموقف، وفى تقديره ان لحظة الانتقال الكيفية فى الوعى الانسانى المعاصر بالانتقال من مرحلة الأمن

* الاثنين: ٢٢ / ٨ / ١٩٩٤.

القومى الى عصر «الأمن الكونى» بدأت بخطاب الرئيس السوفيتى السابق جورباتشوف والذى ألقاه امام الجمعية العامة للأمم المتحدة فى ١٢ ديسمبر ١٩٩٢ ففى هذا الخطاب الذى قرر فيه جورباتشوف، ان عهد الحديث عن الأمن القومى بكل ما انطوى عليه من مذاهب ونظريات قد مضى، الى غير رجعة، قرر جورباتشوف فى هذا الخطاب ان استخدام القوة أو التهديد بها لم يعد يصلح كأداة من أدوات السياسة الخارجيةولاينبغى أن يكون من أدواتها.. ذلك ان الاعتماد ـ وحيد الجانب ـ على القوة العسكرية من شأنه ان يضعف من المكونات الاخرى للأمن العالمى، لأن مفهوم الأمن العالمى الشامل ينهض على اساس ميثاق الأمم المتحدة، وهو مؤسس على الطبيعة الارتباطية لنموذج جديد للأمن الاقتصادى وليس على اساس تراكم الأسلحة بل على العكس من خلال الخفض من معدلاتها على اساس التوصل لحلول وسط.

وهكذا يمكن القول بان الاهتمامات الجديدة الخاصة بالأمن تتفق الى حد كبير مع المفهوم الذى سبق لجالتونج أن صاغة عام ١٩٨٥ من ان العنف يعد فى الواقع اطارا لأربع حاجات انسانية اساسية هي: الحاجة الى البقاء والرفاهية والحرية والهوية.

وربما نجد فى هذه الحاجات الانسانية الموجهات التى تؤثر فى عدد من محاولات استشراف المستقبل فى الوقت الراهن، وان كانت هذه المحاولات مازالت فى بداياتها من ناحية، وهى تصاغ تحت تأثير الدعوة الامريكية التى سبق للرئيس الامريكى السابق جورج بوش ان اطلقها لإنشاء نظام عالمى جديد، وبكل ما ترتب على هذه الدعوة من جدل محتدم داخل الولايات المتحدة وخارجها على السواء.

ويمكن القول بان محاولات الاستشراف الراهنة تنقسم بشكل عام الى نمطين رئيسيين: النمط الاول يقدمه مفكرون ممن يكون لديهم رؤية شاملة لحصاد القرن العشرين من ناحية، ونظرة ثاقبة لمكونات المناخ الدولي والثقافي في المستقبل وربما كان أبرز ممثلي هذا النمط بريجنسكي ـ المفكر الاستراتيجي الامريكي الشهير ـ وخصوصا في كتابه الاخير «خارج السيطرة» (عام ١٩٩٢) والذي ركز فيه على المناخ الدولي. وجون نايسبت المفكر المستقبلي المعروف في كتابه الاخير «التناقض الكوني» نشر عام ١٩٩٤.

والنمط الثاني يقدمه باحثون يقدمون رؤى جزئية للمستقبل بناء على مجموعة من الافتراضات التي يتبنوها.

ومن بين هؤلاء شارلز تايلور وهو ضابط امريكي يعمل في معهد الدراسات الاستراتيجية في كلية الحرب الامريكية، سبق له ان أصدر عدة كتب وبحوث مستقبلية وصاغ مفهوم صورة العالم عام ٢٠١٠ وذلك في عام ١٩٨٤. وقد نشر البحث عام ١٩٨٦ في احدى وثائق الجيش الامريكي بعنوان «العالم ٢٠١٠ : انهيار نفوذ الدول العظمى».

وأهمية هذا الاستشراف الاستراتيجي الذي نعرض له انه يقدم لنا مثلا بارزا عن أحد تصورات المناخ العالمي في العقود القادمة، وهو من ناحية ثانية يبرز إدراك المصالح الامريكية في العقل الاستراتيجي الامريكي ومواقعها على الخريطة الدولية وطرق حمايتها، وليس لدينا شك في ان العقل الاستراتيجي

العربى ومن يمثلونه من صانعى قرار ومخططى سياسات يحتاجون الى المتابعة والتحليل النقدى لهذه الاستشرافات المستقبلية التى تصوغها مراكز التفكير فى العالم وسواء كانت عسكرية أو مدنية.

ويلفت النظر فى بداية الاستشراف الوصف الاجمالى للبيئة العالمية فى عام ٢٠١٠ لانه يمثل الخلفية الاساسية التى ستصاغ التنبؤات على اساسها هذه البيئة ستتسم بسمات سبع أساسية هى:

١ ـ سيضمحل نفوذ القوة العظمى الاولى الذى كان سائدا فى القرن العشرين وهى الولايات المتحدة الامريكية، فى الوقت الذى انهارت فيه القوة العظمى الثانية وهى الاتحاد السوفيتى وأعيد تنظيمها لتشمل وحدات قومية متعددة.

٢ ـ ستحقق بعض دول العالم مكانة جديدة فى أسرة الأمم.

٣ ـ ستتحدد مكانة الأمم، وتتشكل تحالفات دولية جدية نتيجة لنشوء نظام جديد للأمم.

٤ ـ وهذا النظام الجديد للأمم سيصنفها فى خمس مجموعات على اساس المعدلات التى ستحققها فى مجالى التحديث والتصنيع.

٥ ـ الاستشراف الذى نعرض خطوطه الاساسية، وضعت أسسه عام ١٩٨٤ وبنى على اساس تأويل الباحث للاتجاهات الاساسية التى كانت موجودة فى النصف الثانى من القرن العشرين، واحتمال استمرار هذه الاتجاهات حتى عام ٢٠١٠ كبير كما انها ستشكل بنية العالم فى القرن الحادى والعشرين.

٦ ـ سيشهد العالم حكومات ديمقراطية جديدة، واقتصاديات تقدم على اساس حرية السوق، ويشمل ذلك دول الكتلة الشرقية سابقا والاتحاد السوفيتى السابق.

٧ ـ ستزداد معدلات نزع السلاح النووى.

واذا انتقلنا بعد ذلك للوصف التفصيلى للبيئة للعالمية التى ستسود فى العقود القادمة، فانه يمكن القول بأن المشهد العام سيتمثل فى عالم مزدحم للغاية بالبشر والمبانى والمصانع فى اطار تسوده التجارة الحرة واقتصاديات السوق مع زيادة كبرى فى الاعتماد القومى المتبادل، غير انه من أهم الملاحظات فى هذا الاستشراف انه وعلى عكس كثير من الأحكام القطعية التى زعمت نهاية عصر الايديولوجيا وصعود التكنولوجيا ـ فى اطار رأسمالى يقوم على حرية السوق او حتى ما قيل عن نهاية التاريخ ـ فان البحث يرى ان الاستقطاب الايديولوجى السياسى والاقتصادى الذى كان يتسم بالحدة فى نهاية القرن العشرين سيستمر، ولكنه لن يكون العامل الرئيسى فى تحديد نمط العلاقات الدولية السائد. وهكذا يمكن القول بأن هناك معسكرات ثلاثة ستكون موجودة فى بداية القرن الحادى والعشرين وهى:

**أولا:** الأمم الديمقراطية سواء سادت فيها اقتصاديات رأسمالية أو ذات سمة اشتراكية.

**ثانيا:** الأمم الشمولية التى ستسود فيها نظم تنطوى على تنويعات على الماركسية اللينينية، او تتسم بنزعات قوية ذات اتجاهات اشتراكية أو عسكرية مع اقتصاديات محكومة بواسطة الحكومات.

**ثالثا:** مجموعات من الأمم فى مراحل مختلفة من النمو والتحول

الاقتصادى ستتحالف مع بعضها البعض وفقا لمصالحها المشتركة كما انه ستزيد درجة تحديها للقوى العظمى فى المعسكرين.

ويمكن القول بان كل الأمم ستكون مع بداية القرن الحادى والعشرين واعية ببداية حقبة تاريخية جديدة وواقع جديد، والحقبة الجديدة ستكون محصلة التغيرات الراديكالية التى حدثت فى العقود الماضية، وسيساعد على تعميق هذه التغيرات فقدان الأهمية الكبرى التى كانت تتمتع بها فى السابق القوى العظمى، وكذلك سيادة اتجاهات جديدة أهمها العلاقات المتعددة الإطراف، والتحالفات الجديدة والصداقات الجديدة بين الأمم وستصبح الموضوعات الكونية عام ٢٠١٠ اكثر تعقيدا وستنتقل مراكز القوة الاقتصادية العالمية من واشنطن الى برلين وباريس وسنغافورة وطوكيو وكييف وبكين وموسكو.

واذا ركزنا على المتغيرات الأساسية التى سيتوقف عليها وصف بنية الأمم عام ٢٠١٠ لقلنا انها:

تدهور القوة..

السكان (العدد والنوعية) وقوة العمل

الاعتماد الدولى المتبادل...

الانتاجية والتجارة، التميز الاجتماعى والسياسى والاقتصادى..

العلموالتكنولوجيا...

القوة العسكرية وعمليات نقل الأسلحة.

* وضعنا في الاعتبار امكانيات نشوء حروب، ووضع الاقتصاد وحالة العلم والتكنولوجيا. ويمكن القول بان التوقع الأساسى ان العالم سيمر بفترة سلام نسبى قبل نهاية القرن العشرين وخلال الحقبة الاولى من القرن الحادى والعشرين، وبالتالى يمكن القول بانه لن تقوم حرب عالمية ولا حرب بين الولايات المتحدة الامريكية ضد أى قوة.

* ومن ناحية اخرى لن يحدث انهيار اقتصادى عالمى او كساد عالمى قبل نهاية القرن، ولا فى السنوات الاولى من القرن الحادى والعشرين.

* ولن يتحقق ابتكار علمى او تكنولوجى يعطى امة ما القوة العظمى التى تجعلها تخضع باقى الأمم فى العالم.

والبيئة الدولية التى يتم وصفها فى الاستشراف ـ والتى ستسود حوالى عام ٢٠١٠ ـ هى نتاج التفاعل بين سبعة اتجاهات اساسية وحاسمة، وهى اتجاهات تم اختيارها على اساس أهميتها القصوى بالنسبة للتغير القادم وهى:

١ ـ أمم العالم تتجه نحو نظام عالمى جديد فى اطار يتسم بانهيار قوة بعض الدول العظمى. وفئات الأمم التى ستكون نظام الأمم فى العام ٢٠١٠ تنقسم الى فئات هى : الدول ما بعد الصناعية، الدول الصناعية المتقدمة، الدول المنتقلة الى الصناعة، الدول الصناعية واخيرا الدول ما قبل الصناعية.

٢ ـ سيزداد العدد الاجمالى للسكان فى العالم، ذلك ان علماء السكان يقدرون انه مع قدوم عام ٢٠١٠ سيزيد عدد السكان فى العالم بنسبة ٣٠٪ عن معدل عام ١٩٩١.

وسيتوزع السكان الذين يقدر عددهم بـ ٧,٢ بليون نسمة عام ٢٠١٠ كما يلى:

دول صناعية «٤٧٪» دول ما قبل الصناعة «٣٠٪» دول مابعد الصناعة «١٦٪» دول متحولة للصناعة «٥٪» دول صناعية متقدمة «٢٪».

٣ ـ الاعتماد المتبادل بين أمم العالم سيزداد ولكن بانماط جديدة من التنظيم الاقتصادى والمنافسة، وستؤدى زيادة الاعتماد المتبادل من خلال عقد اتفاقيات اقتصادية وترتيبات تجارية، الى عدم تطبيق عديد من اتفاقيات التجارة التى كانت سائدة فى القرن العشرين، والى زيادة فى معدل تبنى نظم السوق الحرة والمشاريع الحرة مما قد يؤدى الى خلق عملة عالمية كما ان النمو الاقتصادى سيزداد فى أغلب دول العالم.

٤ ـ سيزداد تأثير التغيرات السياسية والاجتماعية على كل دول العالم وستعاد صياغة التوجهات الاجتماعية والسياسية لأغلب دول العالم وسينعكس ذلك على المكانة الجديدة للأمم وعلى خلق مناخ عام خال من التوتر بينها.

ويمكن القول بان الأمم سيزداد احتمال تشكيلها لرؤى جديدة للعالم وستحدث تعديلات على العمليات السياسية والأبنية الاجتماعية، مع زيادة معدلات البنى التحتية الصناعية والاقتصادية والتكنولوجية فى أغلب بلاد العالم.

وانتشار المشروع الحر على مستوى العالم سيساعد على نمو الرأسمالية وعلى انتشار الصناعات المملوكة ملكية خاصة.

كما ان تأثير السوق الحر سيبدو فى ازدياد ميل كثير من الشعوب لاختيار نمط الحكومة التمثيلية، والاعتراف بحقوق الانسان، ويتوقع مع الحقب

الاولى من القرن الحادى والعشرين ان أغلب أمم العالم ستتعرض الى تغيرات ثقافية وفلسفية كبرى ستؤثر على المجتمعات الانسانية تأثيرات عميقة.

٥ ـ ستنخفض احتياطيات البترول والغاز، وستصعد مصادر جديدة للطاقة سيزداد الاعتماد على الفحم وعلى القوى النؤوية وعلى مصادر الطاقة البديلة.

ومن المتوقع ان ٤٠ بلدا على الأقل سيكون لديها محطات نووية لسد حاجاتها من الطاقة مع مقدم عام ٢٠١٠.

٦ ـ سيستمر العلم والتكنولوجيا فى التقدم، وكذلك استكشاف الفضاء وستستفيد جميع الشعوب من هذا التقدم، ويتوقع فى المستقبل ان كل الأمم التى لديها القدرة على الاستيعاب ستستفيد ـ من خلال عمليات نقل التكنولوجيا وتوصيل المعلومات ـ من التقدم العلمى والتكنولوجى وبدون عقبات ظاهرة.

٧ ـ سيستمر انتشار الأسلحة التقليدية ومن بينها الأسلحة الكيماوية والبيولوجية وكذلك الأسلحة النووية.

وبالرغم من انخفاض معدلات التوتر العالمى فكل دولة صناعية ستكون مسلحة بمجموعة من الاسلحة التقليدية، وأغلبها ستكون قد حصلت عليه من القوى العظمى التى سادت فى القرن العشرين قبل عام ٢٠٠٠ ويمكن القول بانه مع بداية العقد الاول من القرن الحادى والعشرين سيزداد انتشار الأسلحة الذرية وسيرتفع عدد الدول الذرية الى ٢٤ دولة..

وبعد، أردنا من العرض المركز والسريع لهذا الاستشراف الاستراتيجى للنظام العالمى الجديد الذى سيسود فى بدايات القرن الحادى والعشرين ان

نلفت النظر الى أهمية ان تشرع المؤسسات العربية العسكرية ومراكز الأبحاث في متابعة التطور فى مجال استشراف المستقبل فى الأجل المتوسط والبعيد.

واذا كان الاستشراف الذى عرضنا له قد يتسم بضيق زاوية النظر، لانه صادر عن معهد استراتيجى عسكرى امريكى يهتم اساسا بالجوانب العسكرية، الا ان هناك محاولات استشرافية اخرى اكثر جسارة من الناحية التنبئية، واشد عمقا من الناحية الفكرية صاغها عدد من علماء السياسة المرموقين الذين يستحقون ان نطوف مع أفكارهم فى محاولة لفهم العالم القادم الذى تتسارع خطواته ونحن نقترب من نهاية القرن العشرين.

# (٥٦)

## النقد المعرفى للواقع العربى

كيف يمكن أن نفهم طبيعة واتجاهات الممارسات العربية السياسية والاقتصادية، وكيف نستطيع تفسير سلبياتها المتعددة سواء على صعيد العلاقات العربية، او فى مجال العلاقات العربية الاسرائيلية، أو ميدان العلاقات العربية مع العالم؟

هناك منهجان، الأول منهما يقف امام كل حدث محاولا معرفة الأسباب القريبة وحتى البعيدة اليه. مثال ذلك الغزو العراقى للكويت والذى تسبب فى خلافات عربية بالغة العمق، ليس بين النظم السياسية العربية فقط، بل وبين المثقفين العرب أنفسهم وفرقهم شيعا واحزابا. واذا أخذنا مثالا آخر يتمثل فى العجز العربى عن الحد الادنى من التنسيق بين الدول العربية المنغمسة فى عملية التفاوض مع اسرائيل، لوجدنا تطبيقا لهذا المنهج فى محاولة رد سلوك كل طرف عربى الى ادراكه لمصالحه القطرية الضيقة ومحاولة تحقيقها حتى لو أضرت بالمسار العربى العام.

* الاثنين: ٢٩ / ٨ / ١٩٩٤.

غير أن هذا المنهج الأول ثبت قصوره فى تفسير السلوك السياسى العربى، ومن هنا بدأت حركة فكرية تدعو لبلورة منهج مغاير، يحاول من خلال البحث الدقيق الحفر العميق فى بنية المجتمع العربى ذاته، للكشف عن الأصول التاريخية لتكونه، والمراحل التى مر بها، والعوامل التى شكلت وضعه الراهن. هى محاولة إذن لتجاوز الجزئيات والحوادث الفردية، والعودة إلى الأصول الأولى، باعتبار أن هذا السعى هو الوحيد الذى يكفل لنا أن نلم بأطراف الحقيقة التاريخية.

وربما عبرت عن الحاجة لهذا المنهج التأصيلى الشامل الحركة الفكرية التى نشأت منذ سنوات داعية لإنشاء علم اجتماع عربى، لايكون تقليدا لنظريات ومفاهيم علم الاجتماع الغربى، وانما يعتمد اساسا على دراسة التاريخ الاجتماعى العربى بكل خصوصياته، على امل اشتقاق المفاهيم والمقولات الصالحة لبحثه، وهى العملية التى يمكن أن تقود الى نظرات مغايرة لما هو موجود فى الترسانة العلمية الغربية عن المجتمع العربى.

ومع أن هذه الدعوة الى علم اجتماع عربى ظلت معلقة فى الهواء سنوات طويلة، ولاتعالج الا على مستوى ايديولوجى فج، الا أن بعض علماء الاجتماع والسياسة العرب مارسوا الاجتهاد فى ظل توجهاتها المعرفية، لتقديم دراسات عن المجتمع العربى تستند الى معرفة وثيقة بالتاريخ الاجتماعى العربى، ولعل من أبرزهم عالم الاجتماع الكويتى خلدون النقيب، الذى سبق له أن نشر بحثا هاما عن «مدخل بنائى لدراسة المجتمع العربى» وان كان قد بلور أفكاره بشكل شامل فى كتابه الهام «الدولة التسلطية فى المشرق العربى المعاصر: دراسة بنائية مقارنة» (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٩١). ويمكن فى هذا الصدد الاشارة الى عدد

من البحوث الهامة أنجزها بعض الباحثين العرب المرموقين فى اطار «مشروع استشراف مستقبل الوطن العربى» ومن أبرزهم غسان سلامة، وعبد الباقى الهرماسى، وعلى الدين هلال، وعبد المنعم سعيد، وأسامة الغزالى. ونستطيع ان نضيف الى هؤلاء أسماء أخرى بارزة من بينها برهان غليون، وجورج قرم، ومحمد السيد سعيد.

## فى ضرورة نقد الواقع

فى نفس هذا التيار، وتعميقا له تجئ محاولة الدكتور محمد جابر الانصارى الجسور فى كتابة الجديد» تكوين العرب السياسى ومغزى الدولة القطرية: مدخل الى اعادة فهم الواقع العربى» والذى صدر مؤخرا عن مركز دراسات الوحدة العربية فى بيروت. وجابر الانصارى أستاذ جامعى معروف فى الدراسات العربية والاسلامية وهو رئيس قسم الدراسات العامة بجامعة الخليج العربى فى البحرين، وله مؤلفات عديدة من أهمها تحولات الفكر والسياسة فى الشرق العربى (١٩٨٠) وآخرها تجديد النهضة باكتشاف الذات ونقدها (١٩٩٢).

مشروع محمد جابر الانصارى النقدى فيه استفادة من التيار الذى سبق ان رصدنا معالمة، ولكن فيه تجاوز له ايضا. فهو وان انطلق من بيان خصوصية المجتمع العربى ــ ليس بالمعنى المغلق للكلمة ولكن بالمعنى التاريخى لها ــ الا انه عنى بابراز اعراض الأزمة السياسية العربية فى امتدادها من الماضى الى الحاضر، ثم عنى بتحليل مكونات الأزمة. وهو يعالج من بعد اشكالية الدولة القطرية باعتبارها الظاهرة والحقيقة السياسية الكبرى فى حياة العرب والتى يدور حولها جدل محتدم، يتعلق بإيجابياتها وسلبياتها،

وخصوصا فيما يتعلق بتعويقها لتحقيق حلم الوحدة العربية، وهو لايكتفى بذلك بل يطرح فى نهاية الكتاب اشكاليات فكرية يحتاج المثقفون العرب لمواجهة تحدياتها ان ارادوا ترشيد المسيرة العربية. ولعل أهم هذه الاشكاليات ما يطرحه الانصارى في صيغة تساؤل: هل يمكن بناء ديموقراطية راسخة قبل ترسيخ دولة مكتملة النمو؟ بعبارة أخرى ـ هل فى سلم الاولويات ينبغي التركيز على عمليات «بناء الدولة» فى الوطن العربى قبل الشروع فى تشييد البناء الديمقراطى بكل مكوناته؟

وأيا ما كان الامر فى الخطوط العريضة لهذا المشروع الطموح الذى يطرحه الانصارى، فان أهم ما فيه جسارته فى طرح أفكاره التى قد تختلف عن المسلمات الفكرية السائدة لدى علماء الاجتماع والسياسة العرب، واعتماده على تأويلاته الخاصة لوقائع التاريخ الاجتماعى العربى، والتى قد لاينعقد الاجماع عليها، لانها تمثل «قراءته» الخاصة لوقائع معروفة، ولكن يشتد الخلاف بصدد تفسيرها. خذ على سبيل المثال مسألة الاقطاع العربى، وهل يمكن نعت نمط الملكية فى بعض البلاد العربية فى فترات تاريخية محددة بأنها «اقطاع» شبيه بالاقطاع الاوربى؟ واذا أضفنا الى ذلك وصف الرأسمالية لممارسات اقتصادية عربية بعينها، هل يمكن استخدامه أم ان الرأسمالية ظاهرة أوربية اصلا لها بدايات معروفة فى التاريخ الاوربى، وبالتالى لايمكن استخدام اسلوب المشابهة التاريخية والحديث عن رأسمالية عربية؟

وبغض النظر عن كل هذه المشكلات النظرية والمنهجية، فإنه يعنينا فى المقام الأول فى تقديمنا لمشروع الانصارى النقدى الذى سنحرص على

مناقشة أفكاره الهامة فى المقالات القادمة، أن نعتمد على تقديم الانصارى نفسه لكتابه وبعباراته، فذلك أقرب الى توضيح معالمه.

يقول الدكتور الانصارى «يهدف هذا البحث الى لفت انتباه الوعى العربى الى ان الأزمات السياسية المتلاحقة التى يعانيها العرب ليست وليدة الحاضر الراهن وحده، وليست نتاج لحظاتها الآنية المنعزلة، وانما هى أعراض لتراكم واقع موضوعى طويل الأمد، تداخلت فيه عوامل المكان والزمان والتكوين الجمعى، أى بكلمة أخرى: عوامل الجغرافيا والتاريخ والتركيبة المجتمعية العامة المتوارثة، والممتدة الى عمق الحاضر المعاش فى مختلف مظاهره واعراضه التى يعانيها عرب اليوم».

وفى نظره أن نقد الفكر لايغنى عن «نقد الواقع» الذى أفرز البنى الذهنية والفكرية، وهذا المنهج يمثل – فى رأيه – احدى الاولويات الملحة التى لابد منها للثورة المعرفية المنشودة ولهدف التنوير الذى طال انتظاره.

والواقع أن هذا التوجه الذى يوجزه الانصارى فى عبارات قليلة يدخل فى صلب الجدل الدائر بين المثقفين العرب منذ عقدين أو أكثر قليلا حول المنهج المناسب لدراسة «العقل العربى». وربما مما جعل النقاش يأخذ أبعادا جديدة، هو مشروع الفيلسوف المغربى محمد عابد الجابرى، والذى طمح إلى الاحاطة التحليلية والنقدية بكل مشكلات العقل العربى وذلك فى كتبه المعروفة «تكوين العقل العربى»، و «بنية العقل العربى» و «العقل السياسى العربى».

كان النقد الأساسى الموجه للجابرى، هو هل يمكن دراسة الأفكار مفصولة عن البنية التحتية الاساسية، وأهمها البنية الاقتصادية والطبقية؟

وكان رد الجابرى أنه لايستطيع الإحاطة فى بحث واحد بالتاريخين معا: الفكرى والاجتماعى الاقتصادى، لذلك قنع فى مشروعه بالتركيز على المنهج المعرفى لسبر أغوار العقل العربى، تاركا لغيره من الباحثين العرب التعمق فى التاريخ الاجتماعى الاقتصادى. ويبدو التحدى فى أن الدراسة المستقلة لكل منهما لن تغنى كثيرا فى الفهم، لأنه ـ كما هو متفق عليه ـ هناك علاقات عضوية وثيقة بين الوقائع والظواهر والأفكار، ويبدو عظم التحدى امام الباحثين هو كيف يستطيعون من زاوية علم اجتماع المعرفة الربط المحكم الوثيق بين النمط المعرفى والوجود؟

ولنأخذ على سبيل المثال حقبة الانفتاح الاقتصادى فى مصر، وما سادها من تطورات على أرض الواقع من ناحية، ومن شيوع أفكار وايديولوجيات معينة من ناحية أخرى. لو قنعنا بسرد التطورات الاقتصادية والتحول من الاقتصاد المركزى المخطط الى الاقتصاد الحر، وما صاحب ذلك من تغييرات تشريعية ومؤسسية، فإن ذلك لن يعطى لنا الا احد جوانب الصورة. ولاشك ان الصورة لن تكتمل الا بدراسة وتحليل الافكار والايديولوجيات التى ربما كانت سندا وتبريرا لكل ما تم من تحول. فمقولة أن الاقتصاد الاشتراكى بضوابطه وما يقترن به من تخطيط مركزى، يقضى على الحافز الفردى، وأن أنسب صيغة لاطلاق الطاقات الانسانية هى الاقتصاد الحر وآلية السوق، تعد مقولة بالغة الاهمية لأنها هى التى مهدت ـ على مستوى الفكر ـ للتطورات الفعلية التى تمت على أرض الواقع. ومن ناحية اخرى حين يركز على النجاح المادى باعتباره القيمة الاجتماعية الأساسية، فان من شأن ذلك ان يغير من القيم السائدة ويؤثر فعلا على اتجاهات وسلوك البشر. ولكن

يبقى التحدى هو كيفية الجمع بين المنهجين فى بحث واحد، ونعنى دراسة الفكر والواقع فى نفس اللحظة التاريخية. هذا هو الطموح الذى حاول أن يصل لآفاقه محمد جابر الانصارى فى كتابه الهام.

## الخصوصية المثقلة

يعتبر الانصارى ان ما يميز تكوين العرب السياسى ظهور خصوصية مثقلة لهم، من سماتها امتداد الماضى فى الحاضر. لقد حاول تأويل التاريخ السياسى الاسلامى على امتداد عهوده، بالرغم من الصعوبة الكبرى لذلك نظرا لتعدد المراحل التاريخية وكثافة الوقائع السياسية والاقتصادية. غير أن الانصارى استطاع أن يضع يده على مفاتيح بالغة الأهمية لعل من أهمها أنه منذ ظهور الاسلام، ومنذ البدايات الاولى وبعد وفاة الرسول ﷺ وظهور مشكلة الخلافة، وأمور العرب السياسية تدار «بمنطق ادارة الأزمة» وليس بمنطق الحالة الطبيعية. ويقرر بهذا الصدد:

«لايستطيع الدارس لظواهر الحالة السياسية عند العرب أن يغض النظرعن امتداد خيط متصل من حس الأزمة المزمنة فى نسيج الحياة السياسية للعرب، ماضيا وحاضرا، منذ القدم الى يومنا هذا.. وكان السياسة «كعب اخيل» فى الجسم العربى، وفى بنيان الحضارة العربية ـ الاسلامية، الغنية بعطائها الروحى والعلمى والانسانى، فى ماعدا عطاء السياسة واختياراتها ومحنها، وفى ماعدا الشأن السياسى والانجاز السياسى الذى يبدو اضعف جوانبها على الاطلاق»

ويشير الأنصارى اشارات ذكية الى القطيعة التى تمت عبر التاريخ السياسى الاسلامى كله بين الفكر والسياسة، او بعبارة اخرى بين المفكرين

وممارسى السياسة. ولعل هذه القطيعة التى دعمها ولاشك الحصول على السلطة بالقوة والعنف وعبر بحار الدم المسفوك، فى غيبة تقاليد مؤسسية لتداول السلطة هى التى أدت بنفر من مفكرى الأمة الى الدعوة لمقاطعة السياسة تجنبا لأخطارها ومهالكها.

وهو يقرر ان عبارة الشيخ محمد عبده الشهيرة التى لعن فيها الساسة والسياسة، بعد خيبة أمله الشديدة فيها من واقع التجربة، والتى انتقده بشأنها كثيرون، وثيقة الصلة بالتراث الفكرى الاسلامى، وبمواقف عدد من الأئمة البارزين تجاه الساسة. فقبل ذلك بقرون عدة كان حجة الاسلام الامام الغزالى يوصى ولده المريد وكل ولد مسلم بصريح العبارة: «ألا تخالط الأمراء والسلاطين ولا تراهم لأن رؤيتهم ومجالستهم ومخالطتهم آفة عظيمة»

ويقرر الأنصارى أنه بعد الغزالى بثلاثة قرون نجد الشيخ ابن تيمية فى القرن الثامن للهجرة ينبه ويحذر ويقول «ان الله ينصر الدولة العادلة وان كانت كافرة، ولاينصر الدولة الظالمة وان كانت مؤمنة»

هل تعتبر هذه العبارة يأسا من تحقيق العدل فى الدول المعتبرة مؤمنة فى دارالاسلام»

يتساءل الأنصارى هل مقاطعة أهل الفكر لأهل السياسة ـ فى التجربة العربية الاسلامية ـ هى الرد المنطقى على القطيعة التى تمت وتكرست بين السياسة العملية التى قامت على أساس العصبية واستخدام العنف، وبين أهل الفكر الذين مارسوا التعبير عن آرائهم فى كثير من الأحيان فى مناخ يسوده الارهاب الفكرى الذى فرضته النظم السياسية الراهنة؟

بعبارة اخرى، أليس ما نشاهده اليوم فى الوطن العربى من اضطهاد للفكر وللمفكرين، ومن حصار للمثقفين، هو امتداد لتراث تاريخى قديم صاحب التجربة العربية الاسلامية فى كل عهودها تقريبا؟

هكذا تبدو أهمية منهج الأنصارى في محاولة رد الظواهر السياسية العربية الراهنة الى أصولها التاريخية فى الممارسة العربية الاسلامية، بكل ما حفلت به من ظواهر متناقضة لعل أهمها على الاطلاق هى نجاح الدولة الاسلامية فى نشر حضارة انسانية راقية فى كافة البلاد التى فتحتها، فى الوقت الذى فشلت فيه فشلا ذريعا فى تأسيس تقاليد سياسية راسخة، تسمح ببلورة أسس واضحة للنظام السياسي، مترجمة فى شكل مؤسسات لها تقاليدها، تكفل التداول السلمى للسلطة.

ومن هنا فان النتيجة التى يخلص اليها الأنصارى نتيجة لقراءته للتاريخ السياسى الاسلامى، والتى مبناها أن «تاريخ العرب والاسلام كان عبارة عن تسابق تراجيدى خطير بين بناء حضارى وصراع انتحارى، بين بناء حضارى فى الدين والعلم والعمران والفكر، والثقافة والفنون، وصراع انتحارى فى السياسة والسلطة والدولة»

هذه النتيجة تحتاج منا الى تأمل وتحليل ومناقشة.

# (٥٧)

## التقدم الحضارى والصراع السياسى

قراءة التاريخ الاجتماعى والسياسى للإسلام كقراءة أى تاريخ آخر، عملية ليست هينة أو ميسورة. وذلك إن أريد منها أن تكون قراءة شاملة من ناحية، بمعنى عدم تركيزها على بعد واحد من أبعاد الظاهرة التاريخية، وأن تكون قراءة موضوعية من ناحية أخرى، بمعنى عدم انسياقها إلى الهوى فى الحكم التقييمى على الأحداث والشخصيات، وأن تكون قراءة نقدية أخيراً، بمعنى قدرتها على تمييز السلبيات من الإيجابيات، وأهم من ذلك قوتها المنهجية والنظرية فى تأصيل الظواهر وتكييف السلبيات.

لقد حاول محمد جابر الأنصارى فى كتابه الهام «تكوين العرب السياسى ومغزى الدولة القطرية» الذى نتحاور مع أفكاره الأساسية ابتداء من مقالنا الماضى عن النقد المعرفى للواقع العربى، أن يمارس قراءة للتاريخ الاجتماعى السياسى شاملة وموضوعية ونقدية فى نفس الوقت. وعن طريق هذه القراءة توصل لمجموعة هامة من النتائج، وصاغ طائفة من التعميمات

* الاثنين: ٥ / ٩ / ١٩٩٤.

التى كان بعضها فى الحقيقة من قبيل التعميمات الجارفة التى ينقصها الدليل. غير ان كلا من النتائج والتعميمات تحتاج الى مناقشات نقدية مستفيضة، وخصوصاً أنه كثفها تكثيفاً شديداً فى الفصل الأول من الكتاب الذى أسماه «أعراض الأزمة: امتداد الماضى إلى الحاضر».

والإشكالية التى يعرض لها هذا الفصل بالذات تحتاج إلى مناقشة. فهل صحيح أنه يمكن رد الحاضر إلى الماضى البعيد؟ بعبارة أخرى هل يمكن منهجياً رد سلوك العرب والمسلمين المعاصرين إلى الممارسات الأولى التى تبلورت منذ صدر الإسلام، واستمرت بعد ذلك طوال العهود المتواكبة للدولة الإسلامية؟ أم ينبغى ـ من باب الحيطة المنهجية وعدم الوقوع فى آفة المشابهات التاريخية غير المؤسسة على الدليل ـ أن نعتبر هذه الممارسات الأولى وآثارها وامتداداتها فى الحاضر مجرد مصدر من مصادر الخلل فى الأداء السياسى العربى؟

ومن ناحية أخرى هل نستطيع الانطلاق ـ تحت وطأة اليأس والإحباط من الأداء السياسى العربى المتعثر ـ من أن كل محاولات التحديث العربى فى السياسة والثقافة والاقتصاد قد فشلت فشلاً كاملاً، وأن هذا الفشل تستوى فيه السلطة والمعارضة والأنظمة السياسية على اختلافاتها، والنخب العربية على تنوعها الأيديولوجى؟ أم أن ذلك الحكم قد يكون حكماً جائراً، لأنه يتجاهل مؤشرات التقدم النسبى فى الحياة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية العربية؟

وهل صحيح أن تركيزنا فى دراسة الأزمات العربية ـ على كل أزمة على حدة ـ من شأنه أن يفقدنا الآفاق الواسعة العريضة للمكونات الأصيلة

للتركيبة الاجتماعية العربية الموروثة والمثقلة بخصوصيتها السلبية، فإن المنهج الأسلم يقتضى منا كباحثين أن نفض أيدينا من هذه الدراسات الجزئية، وأن نعود مرة واحدة وإلى الأبد سعياً وراء الفهم الأعمق إلى الجذور الأولى لتكوين المجتمع العربى الإسلامى حتى نستطيع أن نفسر حاضره المؤسف؟

كل هذه أسئلة منهجية مشروعة تثيرها المحاولة الجسور لمحمد جابر الأنصارى، والذى توصل - بالرغم من كل تحفظاتنا المنهجية - إلى مجموعة هامة من النتائج والتعميمات تحتاج حقاً إلى مناقشة عميقة.

## نجاح الحضارة وفشل السياسة

لقد صاغ الأنصارى تعميماً مؤداه ان «تاريخ العرب والإسلام كان عبارة عن تسابق تراجيدى خطير بين بناء حضارى وصراع انتحارى، بين بناء حضارى فى الدين والعلم والعمران والفكر، والثقافة والفنون، وصراع انتحارى فى السياسة والسلطة والدولة».

وهذا التعميم يثير أولاً أسئلة بالغة الأهمية فى مجال السياسة المقارنة، ذلك أنه قد يشيع بين الناس أن التقدم الحضارى لكى يتم لابد أن يتوازى معه، أو بعبارة أدق أن يكون نتاج نظام سياسى حر لايمارس القهر على المواطنين، مما من شأنه أن يطلق ملكات الإبداع إلى غير ما حد، والإبداع فى كل الميادين هو أساس التقدم الحضارى. غير أن الشواهد التاريخية يبدو أنها لاتؤيد هذا الحكم. فمن ينكر أنه فى ظل الحكم السوفيتى الشمولى ازدهرت الفنون وارتقت عديد من أوجه التقدم الحضارية، بل واتيح لجماهير الشعب أن تشبع حاجاتها الثقافية بأرخص الأسعار. كيف حدث هذا مع أن القهر السياسى كان حقيقة ماثلة أمام كل الأنظار؟ وإذا نظرنا إلى

الوطن العربى على وجه الخصوص. لوجدنا جدلاً قائماً حول طبيعة النظام الناصرى فى مصر، والذى يوصف عادة بأنه كان نظاماً شمولياً وهذا وصف خاطئ، لأنه كان نظاماً سلطوياً وليس شمولياً. وهذا النظام ـ باتفاق الجميع من الأنصار والخصوم ـ شهد ازدهاراً ثقافياً تجلى فى المسرح والسنيما والآداب والفنون وتميز أيضا بفتح الآفاق العريضة أمام الجماهير الواسعة، لكى تتذوق هذه الفنون. فكيف إذن تجتمع السلطوية مع التقدم الحضارى؟

بالنسبة للحالة الناصرية نقدم إجابة مبناها أنه بغض النظر عن القهر السياسى، فالذى يميز العهد الناصرى هو وجود مشروع قومى، استطاع أن يعبئ طاقات الشعب المصرى، بل والأمة العربية بعد أن ركز هذا المشروع على العدالة الاجتماعية والوحدة العربية.

هل يمكن لنا بناء على هذه الإجابة أن نفسر أسرار التقدم الحضارى الرائع الذى أحرزته الدولة الإسلامية وسبب فشلها السياسى فى نفس الوقت؟ ربما لو قلنا إن المشروع الذى نشطت الأمة لتحقيقه وهو نشر الإسلام فى مختلف أركان الدنيا هو الذى حفز الطاقات الإبداعية للأمة، هذه الطاقات التى كانت مستقلة نسبياً عن الهيمنة الكاملة للدولة الإسلامية. ومن هنا يستند الأنصارى فى تدعيم هذا الرأى إلى محمد عمارة الذى قرر أن التقدم الحضارى الإسلامى كان إبداع الأمة، ولم يكن نتاج عمل الدولة؟ الدولة كانت مشغولة بالهيمنة على السلطة والصراع حولها، وغالباً ما كان الصراع يدور بشكل دموى، لاتحكمه أى قواعد، ولاتضبطه أى معايير. لماذا؟

هنا نصل إلى أحدى نتائج الأنصارى الهامة والتى يقرر فيها أن المسلمين قنعوا برفع الشعارات البالغة العمومية التى أتى بها الإسلام ـ وهى البيعة

والشورى والخلافة ـ ولم يبذلوا الجهد الكافى نحو الاجتهاد فى كل مبدأ من هذه المبادئ لتجليته وتأصيله وبناء نظرية سياسية متكاملة، تحدد المبادئ وتضع المعايير، وأهم من ذلك أن تكون أساساً لبناء مؤسسات تترجم القيم الرفيعة التى يتضمنها كل مبدأ إلى واقع حى وممارسة ملموسة، يكتب لها الاستمرار والتطور.

يقرر الأنصارى بهذا الصدد «وأول ما يلفت نظر المتأمل والباحث فى التاريخ السياسى الإسلامى ويثير دهشته ظاهرة تفجر الصراع الشديد والحروب الأهلية العنيفة التى طبعت الحياة السياسية منذ العصر الراشدى وبعد وفاة النبى الكريم ﷺ بعقدين من الزمن، بين صحابة وقادة وتابعين كانوا المثل والقدوة فى دينهم وتقواهم وفى خلقهم وعلمهم.. لكنهم فى اختيار السياسة وفى تعاملهم الخلافى فيما بينهم بشأنها تعرضوا وعرضوا المسلمين لمحن وفتن متتالية، أدت إلى اعتزال بعض المسلمين وخروج بعضهم على بعضهم الآخر، وإلى تبادل التكفير والتفسيق بين فرقهم، الأمر الذى أدى إلى انتهاء العصر الراشدى كله فى فترة لا تزيد على أربعة عقود بعد أن تم اغتيال ثلاثة من خلفائه الأربعة وتفجر الحرب الأهلية قبل انتهائه».

ومن ناحية أخرى يرى الأنصارى أن الباحثين قد لاحظوا أن السياسة تسربت إلى كثير من جوانب الفكر الإسلامى الدينى والفلسفى ولونته بألوانها، لأغراضها وصرفته عن اهتماماته الفكرية الخالصة (ويرجع هذا لمحمد عابد الجابرى فى تكوين العقل العربى) كل هذا بينما ظل الفكر السياسى الاجتهادى الإسلامى ذاته دون المستوى المطلوب لمعالجة قضايا السياسة، التى استعصت على عقلانية الفكر السياسى البشرى القائم على

التعاطى الواقعى والتوافق المشترك، فصارت تبرز ذاتها ومواقفها ودعاواها بمبررات فوق واقعية ومن خارج النطاق السياسى.

ونعتقد أن هذه النتيجة التى خلص إليها الأنصارى من واقع قراءته التاريخية من أهم النتائج التى خلص إليها. وفيها يكمن عديد من المشكلات التى تثيرها جماعات الإسلام السياسى المنتشرة فى مختلف أقطار الوطن العربى فى الوقت الراهن، ذلك أن فقه العبادات وفقه المعاملات قد شهد اجتهادات رفيعة المستوى عبر مختلف العهود الإسلامية، وربما يعبر عن هذه الاجتهادات المذاهب الإسلامية المختلفة، التى أبدع أئمتها وشيوخها ومفسروها فى محاولة الإجابة على الأسئلة التى كانت تطرحها أزمانهم. غير أن فقه السياسة الإسلامى تخلف تخلفاً شديداً، ولم يكن ذلك غريباً بعد أن تحولت الشورى إلى حرب أهلية بين فصائل الطامعين فى الحكم، وبعد أن أصبح السؤال الرئيسى بعد وفاة الرسول ﷺ لاكيف نحكم ولكن من يحكم. وهو السؤال الذى فرق المسلمين من بعد شيعاً واحزاباً. وإذا أضفنا بعد ذلك تحول الخلافة عبر الزمن إلى مؤسسة رمزية ليس لها أى فاعلية، فى ضوء غلبة القوة والعنف والإرهاب فى ممارسة السياسة، لأدركنا لماذا لم يجتهد فقهاء المسلمين فى مجال السياسة العليا إن صح التعبير، وقنعوا بالحديث الوصفى عن الأحكام السلطانية.

لقد كان هاجس الفتنة هو الذى منع من تأسيس التعددية السياسية والمعارضة الشرعية، واعتبرت المعارضة مصدراً من مصادر الفتنة لايجوز التسامح معها. ويقرر الأنصارى فى هذا الصدد أن الشريعة الإسلامية كانت تطبق على الجميع ماعدا على أهل السلطة! ويستند إلى نص نجم الدين الطرطوسى فى كتابه «تحفة الترك فيما يجب أن يعمل فى الملك (تحرير

رضوان السيد) يقول فيه «لانرى الخروج على أئمتنا وولاة أمورنا، وإن جاروا علينا وندعو لهم...» .

وهى القاعدة التى صارت متبعة لدى الفقهاء فى العصور المتأخرة. ومن هنا كان الخيار فى واقع الحياة السياسية بين القبول بالاستبداد أو التعرض للفتنة، لابين الاستبداد والحرية.

## أزمة الدولة الإسلامية

بعيداً عن الجدل الدائر حول هل الإسلام دين ودولة أو لا، فإن الأنصارى يرى أن هذا ليس أساس المشكلة، بل إنها تتمثل من حيث الواقع التاريخى فى أنه كان على الإسلام أن يبدأ إقامة دولته من نقطة البداية، أو بالأحرى من نقطة الصفر، حيث لم يكن فى المنطقة التى ظهر فيها وانطلق منها فى شمال الجزيرة العربية وجود لدولة أو نواة لدولة، أو حتى لحكومة. لقد كان المجتمع العربى فى ذلك الوقت مجتمعاً قبلياً صرفاً لاتوجد فيه سلطة مركزية تهيمن على كافة القبائل. ومن هنا بدأت الدولة ـ واقعياً ـ فى الإسلام أى من حالة اللادولة، ومن حالة عشائر متعددة فى شعابها المختلفة وكيانات العشائر، كما هو معروف بنقيض الدولة أو البديل منها.

وإذا أمكن القول بأن مشروع الدولة فى الإسلام انطلق من حس دينى وسياسى عميقين بضرورة وحدة الأمة والجماعة تحت قائد واحد وضمن كيان سياسى واحد، يقوم على أساس وحدة العقيدة والشريعة الإسلامية، إلا أن هناك مجموعة من العوامل التاريخية السلبية عوقت تطور الحياة السياسية الإسلامية، وأحدثت فيها موجات عميقة من الخلل والاضطراب.

ويصل الأنصارى فى خاتمة قراءته التاريخية المثيرة للتاريخ السياسى الإسلامى إلى خلاصة هامة يقرر فيها «أن الدولة الإسلامية التاريخية، على ما استندت إليه من مبادئ عامة فى الإسلام، كانت فى تطورها العملى ذات طابع تجريبى تحكم فيه الواقع أكثر مما وجهه المثال والفكر الإرادى الواعى. وتتضح هذه التجريبية فى اختلاف طريقة اختيار كل خليفة من الخلفاء الراشدين، وفى تحول الشورى، إلى حرب أهلية، ثم فى تحول الخلافة إلى وراثة خلال وقت قصير، ثم فى قيام سلطنات عسكرية مغتصبة الشرعية فى ظل الخلافة التى غدت رمزية، إلى غير ذلك من التشكيلات السياسية التى لم تستقر على نمط تنظيمى عام واحد، والتى فرختها الظروف التاريخية القاهرة أكثر من أى شئ آخر».

هذه هى خلاصة التطور السياسى فى الدولة الإسلامية كما حفظته سجلات التاريخ، وهو يحتاج إلى تأمل عميق، بدلاً من المحاولات الساذجة التى يقدمها أنصار الإسلام السياسى لتقديم صورة مثالية لاتشوبها أى شائبة لمسيرة الدولة الإسلامية، وهم يظنون بذلك وهماً أنهم يدافعون عن مشروعهم المعاصر، الذى يدعو لإحياء مااندثر من تقاليد سياسية، وأبرزها البيعة والشورى والخلافة. وبدلاً من أن يبذلوا الجهد الخلاق فى الاجتهاد لصياغة نظرية إسلامية عصرية فى ضوء الموجهات الكبرى التى صاغتها التقاليد الإسلامية المبكرة، إذ بهم يتقاعسون، ويختفون وراء الشعارات الغامضة، مثل «الإسلام هو الحل»، بغير أى بيان لمكونات ومؤسسات الحكم الإسلامى السياسى.

وفى مواجهة الحالمين بوحدة الأمة الإسلامية، وفى تجاهل كامل للواقع الدولى والإقليمى يصوغ الأنصارى فى نهاية عرضه النقدى التاريخى

خلاصته الثانية الأساسية ويقرر «.. إنه وإن كان الإسلام ديناً ودولة، فسيظل هناك افتراق خفى أو ظاهر بين الإسلام كدين ورسالة عالمية عابرة الحدود والقارات بلا حواجز، وبين دولة أو دول الإسلام ككيانات واقعية تنظيمية على أراض وأقاليم محددة، فى عالم تتزايد فيه أهمية الحدود بين الدول، بينما تصبح فى الوقت ذاته عالما بلا حدود من حيث انتقال الأفكار والدعوات الرسالية وفى ذلك مجال رحب أمام الإسلام، بعكس دوله».

وهكذا يميز الأنصارى تمييزاً واضحاً بين عالم الأفكار الرحيب الذى يتعدى الحواجز، وعالم الحدود الصلبة بين الدول، والذى يقوم على تقديس الحدود الإقليمية، بل والنزاع حولها فى كثير من الحالات، باعتبار أن الحدود هى أساس الدولة القومية الحديثة.

على أساس هذه القراءة التاريخية، يحاول الأنصارى مناقشة الوضع الراهن للممارسات العربية. ذلك أن منهجه كما سبق أن أشرنا فى صدر المقال يتمثل فى ضرورة العودة إلى الجذور الأولى، حتى نستطيع أن نفسر الممارسات الراهنة، ونضع أيدينا على الأسباب الموضوعية والذاتية للأزمة. وهكذا ننتقل إلى مناقشة فكرة «الأزمة» التى أصبحت مفهوماً محورياً فى الخطاب السياسى العربى المعاصر.

# (٥٨)

# النظرية الصحراوية
# فى السياسة العربية!

يمر المجتمع المدنى العربى ـ جريا على الوصف الذائع لكل مشكلاتنا ـ بأزمة لاشك فيها. ذلك لأن السلطوية العربية مازالت متشبثة بمواقعها الحصينة، من خلال هيمنتها الكاملة على جهاز الدولة، التى ارادت فى العقود الماضية أن تبسط ظلها الثقيل على كل جنبات المجتمع، بحيث لاتكاد تترك مجالا لمبادرة سياسية ذاتية، ولا لجهد اهلى اجتماعى متميز، ولا لابداع ثقافى قد يكون معارضا او مضادا لاتجاهات السلطة.

وهناك اجماع بين الباحثين على ان مصر هى الرائدة فى مجال تفكيك بنية النظام السلطوى على الصعيد السياسى، بفتح الباب امام التعددية الحزبية، وفى المجال الاقتصادى باطلاق العنان للقطاع الخاص المحلى والاستثمار الاجنبى. وسارت نظم سياسية عربية أخرى فى هذا الطريق ـ وان كان بدرجات متفاوته ـ مثل الاردن وتونس والمغرب وسوريا.

* الاحد: ١١ / ٩ / ١٩٩٤.

بعبارة اخرى هناك صحوة بارزة للمجتمع المدنى العربى فى بعض الاقطار العربية، تتخذ شكل احياء تقاليده القديمة التى كادت تقضى عليها النظم الانقلابية والثورية، أو تأخذ شكل بداية التأسيس الكامل لهذا المجتمع، فى دول كانت تسودها النظم والاعراف القبلية ولم تقم فيها تقاليد الدولة ولا مؤسساتها بالمعنى الحقيقى من قبل. غير أن هذه الصحوة تواجه سلسلة متوالية من العثرات، لايمكن فى نظر بعض الباحثين، وعلى رأسهم محمد جابر الانصارى فى كتابه الهام الذى نتحاور حول ابرز افكاره، ردها فقط الى تشبث الدولة بمواقعها السلطوية، او ضعف فصائل المجتمع المدنى، وانما ينبغى ردها الى أصولها الاولى وهى الازمة المستمرة التى صاحبت نشوء وتشكيل المجتمع السياسى العربى.

## المكان العربى والزمان التاريخى

لو استخدمنا لغة جمال حمدان لقلنا ان الانصارى فى محاولته لتأصيل تهافت الاداء السياسى العربى، يعتمد على ثلاثية هى الموقع والموضع والزمان.

ويقصد بالموقع المكان الذى نعيش فيه كعرب وسط هذا العالم الذى عاشت فيه أمتنا منذ بدء تاريخها، وكان له ـ فيما يقرر ـ أعمق الاثر فى صيغة المشهد السياسى ـ خيرا وشرا ـ كونه الارضية والقاعدة التى جرت فوقها احداثه، وتحددت عليها مرتكزاته ومكوناته سواء من حيث طبيعته الداخلية او انعكاسات جواره الاقليمى وموقعه العالمى.

واشارة الانصارى الى اهمية العامل الجغرافى فى تشكيل الشخصية القومية او طبع المجتمعات بالوان خاصة بها، تثير فى الذهن كل الجدل

الذى دار فى اطار العلوم الاجتماعية حول نسبية او اطلاقية تأثير العامل الجغرافى فى تاريخ الامم. ونعلم ان بعض هذه الاتجاهات تكاد تنحو ناحية الحتمية الجغرافية، التى ترهن مصير الشعوب على اساس موقعها الجغرافى الذى لايمكن ان يتغير، والذى يرفض ضربا من ضروب السلوك القومى من الصعب تطويره نظرا لثبات الموقع. غير ان هناك اتجاهات اخرى لاترى فى الموقع الجغرافى قيدا حديديا تنهار امامه الارادة الانسانية، لان هناك وسائل متعددة يمكن عن طريقها تجاوز حدود الموقع. ولننظر الى اليابان المعزولة جغرافيا عن العالم، والتى تكاد الا توجد بها اى موارد طبيعية، كيف استطاعت من خلال استيراد هذه الموارد ان تحقق المعجزة وتصبح عملاقا اقتصاديا؟

وربما لو وجد شعب آخر فى نفس الموقع لتعلل بقيود الموقع، وآثر ان يستكين لعوامل التخلف، ولم يستنهض قواه يشق طريقه الى آفاق التقدم.

والانصارى يدرك أبعاد هذا الموضوع ولذلك نراه يشير بذكاء الى انه «اذا كان الفكر الاوروبى قد تجاوز البحث فى العامل الجغرافى، لان الحضارة الاوروبية الحديثة انتصرت على كثير من مقومات الجغرافيا ومحدداتها، فان هذا التجاوز لم يحدث فى المنطقة العربية – بعد – التى كانت جغرافيتها أصلا، وستبقى، أعمق تأثيرا فى مصيرها من جغرافيات المناطق الحضارية الاخرى فى العالم بالنسبة الى مصائر اممها. ويكفى ملاحظة ان حدوث فترة جفاف فى المنطقة العربية كان يمثل مسألة حياة او موت بكل ماتعنيه من هجرات بشرية وحروب وتخلخل سياسى ونفسى، بينما تتحمل المناطق المطيرة، والمروية بوفرة، مثل تلك الفترات، دون اضطراب يذكر، وقد يعيد التاريخ نفسه بتجدد مشكلة المياه فى الشرق الاوسط».

كل هذه مقدمات لكى يصل الانصارى الى فكرته الجوهرية حول مكونات الازمة ودور العوامل الموضوعية فى السياسة، والتى مفادها ان الصحراء هى عامل التجزئة الاول والاكبر قبل الاستعمار وغيره من عوامل التجزئة، فهى العامل الانفصالى الاقوى فى الحياة العربية، وهى تسيطر على تسعين بالمائة من مساحة الوطن العربى، ولايوجد بلد عربى غير صحراوى ما عدا لبنان.

وقد ادت الصحراء الى قطيعة مكانية داخلية بعيدة الاثر بين الاقطار والمناطق والاقاليم العربية، ويرى الانصارى انه لم يلتفت اليها علميا وقوميا فى الوعى العربى بدرجة كافية، ولم تدرس آثارها الخطيرة فى طبيعة المجتمع العربى فى نسيجه ا.' حد، وفى الحضارة العربية الاسلامية فى امتدادها وتواصلها، وفى الكيان السياسى العربى ـ قديما وحديثا ـ فى تأرجحه المستمر بين الوحدة والتجزؤ.

وقد ادت هذه القطيعة المكانية ـ كما يقرر الانصارى ـ الى «ان الفراغات الصحراوية الخالية من اى حياة قد منعت نشوء نسيج حياتى عضوى بدورة تفاعل واحدة ومتكاملة فى المنطقة العربية لمجتمع موحد لدولة موحدة ثابتة، متواصلة منذ القدم الى اليوم. كما ان هذه القطيعة الصحراوية ـ بروح العزلة والتباعد المتأصلة فيه ـ كانت الخلفية الجغرافية الطبيعية التى نشأت وفرخت فيها التعدديات العشائرية والمذهبية والاقليمية المحلية المتباعدة والمتنافرة التى غدت مع تراكمات التاريخ كيانات مختلفة قائمة بذاتها. هذا فضلا عن انعكاسات وافرازات تاريخية ومجتمعية عديدة ولدتها هذه القطيعة المكانية. وهذا الانعزال الصحراوى بالنسبة الى خصوصيات كثيرة اتصفت بها المنطقة العربية، فى ماضيها وحاضرها،

يمكن ان تكشفها الدراسة المتأنية لهذه الظاهرة التى أدت الى تقطيع المجتمع وتجزئة الدولة»

غير أن هذه القطيعة المكانية التى ولدتها الطبيعة الصحراوية ادت الى قطيعة اخرى فى الزمان، وذلك كما يقرر الانصارى «بتقطيع مجرى التراكم والتطور الحضارى والسياسى فى التاريخ العربى بموجات التصحر والجفاف المتعاقبة، التى دفنت مدنا وحضارات ودولا بأكملها تحت الرمال عصرابعد آخر، وازالتها من حيث هى حلقات وصل متحقق فى مجرىالتطور الحضارى والسياسى العربى، بحيث تحتم اعادة البدء فى تكوين المجتمعات الحضرية المستقرة واقامة الدول ومراكز العمران، حقبة بعد اخرى، ومن منطقة الى اخرى الامر الذى ادى الى اعاقة سرعة التطور الحضارى والسياسى العربى وابعاد نموه، واستنزاف طاقات اكثر وازمانا اطول قياسا بالامم المستقرة الاخرى، التى لم تحتم عليها جغرافيتها مثل هذا التقطع فى مجرى النمو التاريخى المتصاعد» ـ واذا اضفنا الى موجات التصحر الطبيعى موجات التصحر البشرى والمجتمعى، متمثله فى الهجمات والغزوات البدوية سلما أو حربا واجتياح مراكز العمران والدول واعادتها الى حالة البداوة ووضع اللادولة لاكتمل امامنا تأثير الموقع، ونقصد الصحراء على مجمل تركيب وتطور المجتمع العربى.

## البداوة المقنعة

ادت غلبة الطابع الصحراوى على الموضع العربى الى بروز البداوة كنمط اساسى للحياة، بكل ما يتضمنه من اعراف وتقاليد. لقد تفاعلت البداوة وتصارعت مع الحضارة عبر مختلف مراحل التاريخ العربى، وفى هذا الصدد

يقرر الانصارى انه «من اخطر خصوصيات المكان العربى انه لم يحدث قط فى اية منطقة حضارية اخرى فى العالم، ان تقابلت وتصارعت اعرق مراكز الحضارة مع اجدب مناطق البداوة، كما حدث فى المنطقة العربية.

ومن هنا يمكن القول بان الجدل الرئيسى فى حياة المجتمع العربى كان من البداوة والحضارة. وبالرغم من دخول عديد من المجتمعات العربية الى عالم الحداثة بدرجات متفاوتة، مما يكشف عن تشكل الاحزاب السياسية على النمط الاوروبى، وشيوع المصطلح الحديث فى التحليل السياسى كالصراع الطبقى وغيره من المصطلحات، نجد انه فى لحظات تأزم النظام السياسى، او فى حالات الانقلاب والثورة، تزول قشرة الحداثة الهشة، واذا بالبنية القبلية الراسخة تظهر باعتبارها هى الحاكمة والمؤثرة فى السلوك السياسى. وهكذا يتحول الصراع الذى كنا نظنه طبقيا الى صراع قبلى، وينقلب الجدل الفكرى والعقائدى ليصبح انتصارا لمنطق قبلى على منطق قبلى آخر.

وينعكس ذلك ايضا فى تكوين النخبة السياسية فى عديد من البلاد العربية، والتى لايمكن فهم تضاريس خريطتها، إلا بقراءة شجرة الانساب القبلية!

وهناك شواهد متعددة على هذه الظاهرة، وابرزها ارتداد الكثير من الحركات والاحزاب والانظمة التقدمية «او التحديثية» العربية على السواء الى جذورها العشائرية والقبلية.

ولكن ما علاقة هذا التحليل بظاهرة ضعف بنية المجتمع المدنى العربى فى الوقت الراهن؟

يربط الانصارى ربطا وثيقا بين فكرته فى قوة العصبية فى المجتمع البدوى وضعفها البارز فى المجتمع الاهلى المدنى، ويقرر فى هذا الصدد فى موضع يحتاج لتأمل عميق «ان اخطر نقاط الضعف الاساسية فى الحاضرة، وفى بنية المجتمع الحضرى الاهلى العربى هى انها بنية لاتمتلك ولا تولد قوة التماسك والتضامن الاجتماعى الفعال.»

ترى هل نستطيع فى ضوء تحليل الانصارى لدور العوامل الموضوعية فى السياسة ان نحيط بكل جوانب الازمة العربية؟

فى تقديرنا ان محاولته لا تقدم إلا ردا جزئيا على اسئلة بالغة التعقيد. فالازمة العربية سواء على صعيد تطوير المجتمع العربى ودفعه الى مجال الحداثة بعيدا عن التقليدية الخانقة التى تكاد برياحها المسمومة هذه الايام ان تقضى عليه، او على صعيد العلاقات العربية مع العالم، اعقد من ان تخضع لتحليل يستمد منطقة الاساسى من محـاولـة تتبـع تطـور تاريخـى للمجتمع العربى منذ نشأته حتى الوقت الراهن وتفسير السلوك العربى فى ضوء اعتبارات الموقع، او الموضع، او القطيعة التاريخية.

ان ظاهرة ازمة المجتمع المدنى تحتاج الى طرح مجموعة مترابطة من الاسئلة، قد تختلف عن الزاوية التى يرتكز عليها الانصارى، والتى تعكس نفسها فى عدم فاعليته فى استخلاص مجال عمله السياسى والاجتماعى والثقافى المستقل عن الدولة، بالاضافة الى التدنى الواضح فى مستوى الاداء السياسى والاقتصادى، فالانصارى معنى اساسا ببسط منهج تحليله الذى اختاره من الماضى الى الحاضر، ومن هنا فهو يحاول فى خضم الازمة الراهنة للمجتمع المدنى العربى، ان يستكشف فيها آثار الماضى التى تحدث عنها،

وأهمها التمييز الذى تبلور عبر التاريخ بين الحاضرة العربية التى قد تنتج الحضارة لكنها لا تصنع السلطة، وبين البادية التى تمارس القوة العسكرية ولكنها لاتنتج الحضارة.

بالاضافة الى ظهور عصبية جديدة ظهرت على الساحة السياسية العربية لتمارس دورها في حكم المدينة وعموم البلاد، وهى القوة الريفية الكاسحة التى لم تتوافر لها فرص التعليم والتطوير، وتأثير ذلك على اداء المجتمع المدنى العربى.

وفى تقديره ان المدينة والبنية المدينية العربية بعامة لم تستطع ـ بعد ـ ان تولد قوتها المجتمعية التضامنية الفعالة لحكم نفسها بنفسها، ولم تطور القوى الريفية لتحويلها الى قوى مساندة للمجتمع المدينى والمدنى.

ومن هنا يخلص الى ان التوجه «الى انشاء مجتمع مدنى عربى لايمكن ان يبدأ خطواته الاولى الا بنمو قوة تضامنية مدينية متطورة قادرة على توليد حركاتها واحزابها ومؤسساتها للدفاع عن قيم ومفاهيم المجتمع المدنى» الذى يمثل الشرط الاساسى لنمو الديمقراطية.

وفى تقديرنا ان ازمة المجتمع المدنى العربى لايمكن ان ترد اسبابها فقط الى العناصر الثقافية المستمدة من تقاليد واساليب حياة الماضى، بل لابد من التركيز على رؤى العالم المتصارعة السائدة في المجتمع العربى المعاصر، ونعنى كيفية النظر الى الكون والمجتمع والانسان، وتحليلها تحليلا نقديا لنعرف، هل نحن نعيش فى اواخر القرن العشرين حقا، أم أننا ـ لو حللنا الخطاب الاسلامى السائد ـ نعيش فى القرون السابقة؟

لايكفى اذن التركيز على تأثير الصحراء فى القطيعة المكانية، او التوغل فى بيان تأثير البداوة على الحياة العربية المعاصرة، كما فعل بعض الباحثين حين قرروا «ان المدينة العربية ما هى الا قبيلة استقرت» !

الواقع العربى المعاصر اعقد بكثير من هذه اللوحة التاريخية للتطور العربى التى رسمها الانصارى والتى رغم أهمية بعض خطوطها، إلا انها لايمكن ان تغطى مجمل فضاء التطور السياسى والثقافى العربى.

نحن نحتاج الى منهج اكثر شمولا، واقوى قدرة على النفاذ الى حقيقة الظواهر المعقدة التى تحيط بالعرب المعاصرين.

# (٥٩)

# المشكلة السكانية وحوار الحضارات

من المعروف أن حوار الحضارات تقليد ثقافى قديم، تمت ممارسته فى عصور السلم وفى أوقات الحرب على السواء، ولعل أبلـغ دليل علـى ذلك الحوارالحضارى العميق الذى دار بين الحضارة العربية الاسلامية والحضارة العربية المسيحية فى عصر الحروب الصليبية وما أعقبها.

فالبرغم من الحرب الدامية التى استمرت بين العرب والصليبيين عشرات السنوات الا ان الحوار الحضارى بدأ وتعمق أثناء هذه الفترة، وأخذ كل طرف يتعرف على تقاليد وقيم وأساليب حياة الآخر. بل وأخذ التأثير الثقافى مجراه، وحدثت تحولات ـ بدرجات صغيرة أو كبيرة ـ لدى كل طرف بعدما حدث التفاعل الحضارى. وقد تعرض عدد من كبار الباحثين العرب والغربيين لعملية الحوار الحضارى بين العرب والغرب فى كتب أساسية. ومن بين هؤلاء كلود كاهن الاستاذ بالسوريون وبرنارد لويس فى كتابه

* الاحد: ١٨ / ٩ / ١٩٩٤.

المعروف «اكتشاف المسلمين لاوروبا»، أما الباحثون العرب المتخصصون فقد تعددت دراساتهم فى الموضوع، ومن أبرزهم هشام شرابى وابراهيم أبو لغد وادوارد سعيد وهشام جعيط.

غير أنه يمكن القول ان حوار الحضارات اتخذ شكلا خاصا بعد نهاية الحرب العالمية الثانية، وخصوصا حين خصته اليونسكو برعايتها فى الفترة من عام ١٩٤٩ حتى ١٩٨٩. ويمكن القول أن العالم الثنائى القطبية الذى بسط جناحيه حول هذه الحقبة الممتدة، والذى اتسم بالحرب الباردة بين الولايات المتحدة الأمريكية والاتحاد السوفيتى قد أثر تأثيرا بالغا على مسار الحوار وموضوعاته. ولكن بعد عام ١٩٨٩ الذى يعتبر بداية القطيعة التاريخية فى القرن العشرين لأنه يشير الى انهيار الاتحاد السوفيتى والكتلة الاشتراكية، ويمثل بداية حقبة جديدة من حقب التاريخ الانسانى، هوالذى يجعلنا نقرر ان الجولة الاولى من الحوار التى بدأت عام ١٩٤٩ وانتهت عام ١٩٨٩ ستعقبها جولة ثانية، ولكن فى اطار نظام كونى جديد.

ولعل السؤال الذى يطرح نفسه الان هو: كيف دار الحوار الحضارى فى الجولة الاولى، وما هى الموضوعات التى اثيرت من خلاله؟

تحددت أهداف الحوار بين الحضارات فى اجتماع «لجنة الخبراء فى الدراسات المقارنة للحضارات» التى اجتمعت فى اليونسكو فى نوفمبر عام ١٩٤٩ والتى قرر تقريرها» مشكلة التفاهم الانسانى هى مشكلة العلاقات بين الثقافات. ومن هذه العلاقات لابد أن ينشأ مجتمع عالمى جديد يقوم على الفهم والاحترام المتبادل. وهذا المجتمع ينبغى أن يتخذ شكل مذهب انسانى جديد New Humanism والذى يمكن فيه للعالمية Univeresalism أن تتفق من خلال الاعتراف بالقيم المشتركة بين مختلف الحضارات».

ومنذ البداية كان هناك وعى بإشكالية العلاقة بين الثقافة والحقائق الاجتماعية ـ الاقتصادية والسياسية، وخصوصا العلاقة بين التكنولوجيا والقيم التقليدية فى العالم الثالث.

وفى ضوء الحوار الذى تم فعلا تبلورت أفكار أساسية ضمنت فى اعلان المبادئ الخاص بالتعاون الثقافى الدولى الذى صدر عام ١٩٦٦، والذى أصبح أحد العمد الرئيسية لليونسكو فى مجال الثقافة وينص هذا الاعلان فى مادته الاولى على ما يلى:

١ ـ لكل ثقافة قيمها، والتى ينبغى احترامها والحفاظ عليها.

٢ ـ لكل شعب الحق بل الواجب فى أن ينمى ثقافته.

٣ ـ كل الثقافات، بالرغم من الاختلاف العميق بينها، وتأثير كل منها على الاخر، هى جزء من التراث المشترك للانسانية..

واصبح موضوع عالمية القيم، أو الثقافة العالمية موضوعا رئيسيا فى اجتماعين انعقدا لمناقشة الابعاد الثقافية لحقوق الانسان فى اكسفورد عام ١٩٦٥، وفى باريس فى يوليو ١٩٦٨.

هذه فكرة موجزة من الحوار بين الحضارات الذى استمر تحت رعاية اليونسكو من عام ١٩٤٩ حتى عام ١٩٨٩. ويمكننا القول ـ فى ضوء استعراض المعلومات التى تطرق اليها ـ انه تحاشى، تحت تأثير هيمنة الدول العظمى التعرض للمسائل الشائكة المترتبة على هذه الهيمنة بالنسبة لدول العالم الثالث.

وحين تطور الحوار وبدأ يتجه لنقد هيمنة الدول العظمى، ويطالب باسم العالم الثالث بنظام اعلامى جديد اكثر توازنا وعدلا، انفجرت المعركة

الكبرى والتى ترتب عليها انسحاب الولايات المتحدة الامريكية من اليونسكو، والتى رفعت شعار «حرية تدفق المعلومات» فى وجه الشعار الذى رفعته دول العالم الثالث ضرورة تحقيق «التوازن فى المعلومات» حتى لا تنطلق من المركز المهيمن الى الاطراف. وهى المعركة التى صدر خلالها التقرير العالمى النقدى الشهير «أصوات متعددة وعالم واحد» الذى أشرف على تحريره ماكبرايد، والذى اصبح علامة بارزة فى حوار الحضارات الحقيقى، الذى انطلق من اطار هيمنة الدول العظمى.

## حوار الحضارات فى ظل الثورة الكونية

لانبالغ أدنى مبالغة لو أكدنا أن الإنسانية على مشارف عصر جديد يمكن وصفه بعصر الكونية الشاملة. وهذه الكونية globalism ليست مفهوما جديدا فقط لوصف التغيرات العميقة التى لحقت ببنية النظام العالمى، ولكنها ـ أهم من ذلك ـ عملية تاريخية كبرى بدأت فى تغيير النظم السياسية والاقتصادية والثقافية فى العالم. ويمكن القول أن هناك ثلاثة أنماط متمايزة ـ وأن كانت متداخلة ـ للكونية: وهى الكونية السياسية والكونية الاقتصادية، والكونية الثقافية. أما الكونية السياسية فقد قامت على أساس سقوط النظم الشمولية والتسلطية بعد ثبات فشلها التاريخى فى الإدارة السياسية للمجتمعات، لأن أغلب هذه النظم قامت على أساس حزب وحيد زعم أنه يمتلك الحقيقة المطلقة، مما أدى إلى الغاء التعددية الفكرية وممارسة القهر السياسى على الشعوب.

ومن هنا بدأت الكونية السياسية تأخذ شكل النزعة العالمية لتطبيق التعددية السياسية واحترام حقوق الإنسان. ولا يعنى ذلك بالضرورة تطبيق

نموذج ديموقراطي وحيد، لأن خصوصية التطبيق النابعة من تفرد التاريخ الاجتماعي لكل قطر ستؤدى إلى بروز أنماط ديموقراطية متعددة.

ومن ناحية أخرى تبدو الكونية الاقتصادية في زيادة درجات الاعتماد المتبادل بين الدول، وتوحيد الأسواق العالمية، وفتحها أمام التجارة الحرة والتأثيرات الاقتصادية المتبادلة.

وتبرز أخيرا الكونية الثقافية والتى تطرح إشكاليات لم يتم حلها حتى الآن، لأنها تتعلق بالسؤال المحورى: هل يمكن صياغة نسق عالمى للقيم يطبق فى كافة الدول، وتكون له القوة الملزمة؟ وماذا عن التعارض بين هذه الثقافة القومية التى تتسم كل منها برؤية للعالم قد يختلف فى قليل أو كثير من الأمور الحساسة التى تعنى بها الثقافة العالمية؟ وإذا كانت رؤية العالم تعنى فى العلم الاجتماعى النظرة المحددة للكون والطبيعة والإنسان فلنا أن نتوقع خلافات شتى بين مختلف الثقافات الانسانية فى العالم ازاء هذه المكونات الرئيسية لرؤية العالم.

وفي تقديرنا أن حوار الحضرات فى العصر الكونى يثير أسئلة ومشكلات لم تكن موجودة فى الجولة الأولى من الحوار التى تمت بين عامى ١٩٤٩ و ١٩٨٩. وهذا الحوار ينبغى مناقشته من زاوية شروطه وتطبيقه فى نفس الوقت.

بشروط حوار الحضارات يطرح بعض الباحثين مجموعة من الأسئلة تتعلق بها كما يلى:

١ ـ هل التأثيرات الكونية للتغيرات السياسية التى حدثت فى أوروبا الشرقية تحبذ نشوء حوار حضارى بين أوروبا والعالم (مثلا السعى للحريات الديمقراطية فى أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية؟)

٢ ـ هل نشوء حوار متبادل ومتساو بين الثقافة الأوروبية العلمية والتكنولوجية والثقافة التقليدية فى العالم الثالث ممكن ؟

٣ ـ هل القيم العلمية والتكنولوجية تعبر عن ثقافة عالمية، أم أنها تعكس تقنينا ثقافيا فى الغرب فقط ؟

٤ ـ إلى أى حد تكون القيم المتضمنة فى الاعلان العالمى لحقوق الانسان جزءا من ثقافة عالمية ؟

أما فيما يتعلق بتطبيق الحوار بين الحضارات فهناك مجموعة أخرى من الأسئلة :

١ ـ هل تتطلب ممارسة الحوار بين الحضارات تعريفا عالميا متفقا عليه لما يغير مفهوم الثقافة من معنى ؟

٢ ـ كيف يمكن التوفيق بين وجود مناطق جغرافية ثقافية فرعية، بغير الاشارة إلى التقسيم التقليدى والذى هو محل جدل بين ما يطلق عليها من الثقافات القومية..؟

٣ ـ هل المثقفون ممثلون حقا للحوار بين الحضارات؟ وإلى أى حد ينبغى أن تصبح الثقافة الشعبية جزءا من هذا الحوار؟

٤ ـ هل تأسيس نسق من القيم يحكم عملية التواصل بين الحضارات مرغوب فيه؟ وما الذى ينبغى أن تكون عليه عناصره؟

٥ ـ ما هى الخطوات المحددة التى ينبغى اتخاذها لضمان أفضل وسيلة للتكامل المتبادل بين القيم الثقافية المختلفة ؟

هذه باختصار هى الأسئلة الكبرى التى تتعلق بشروط وتطبيق حوار الحضارات. ولعل السؤال الذى يطرح نفسه كيف مارس أعضاء المؤتمر

العالمى للسكان والتنمية ـ الذى انعقد فى القاهرة ـ الحوار حول المشكلة السكانية والذى كان فى رأينا مثالا رفيعا للحوار بين الحضارات ؟

## المشكلة السكانية فى الاطار الكونى

بغير أن ندخل فى تفاصيل الحوارات البالغة الأهمية التى دارت فى جنبات المؤتمر، أو الخلافات التى أثيرت بصدد عدد من القضايا الرئيسية، يمكن القول أن دلالات المؤتمر تتجاوز بكثير الموضوع المحدد الذى تعرض له.

فالمؤتمر بحكم ضخامة عدد المشاركين فيه، وتمثيلهم لكل أجناس الأرض، وتعبيرهم عن كل الثقافات الانسانية المعاصرة، على مستوى الحكومات، وعلى المستوى الشعبى ممثلا فى الجمعيات الأهلية يعد دليلا بارزا على ما أكدناه مع عدد كبير من الباحثين من قبل، على أننا نشهد ايجاد مجتمع كونى جديد له قواعده المتميزة عن المجتمع الدولى الحالى. فالمجتمع الدولى الراهن مازال تحت تأثير صدمة سقوط الايديولوجية بنهاية الحرب الباردة، وصعود الحضارة كمفهوم محورى سيحدد مسارات التعامل الدولى فى العقود التالية، ومن هنا فقط كان النقاش ـ كما عبر بصدق عمرو موسى وزير الخارجية المصرى ـ أبلغ تعبير عن حوار الحضارات.

ومن ناحية ثانية تأكد أن هناك وعيا كونيا سيشكل فى العالم، يتجاوز الحدود الضيقة للوعى الوطنى أو الاقليمى، ويركز على أن هناك مشكلات انسانية، لا تصلح فى مجابهتها قرارات الدولة القومية أو التكتلات الاقليمية.

لأنها تحتاج إلى تضافر جهود الانسانية كلها، ومن أبرزها مشكلات نزع السلاح، والبيئة والسكان.

ولقد كان المؤتمر، من ناحية ثالثة، اشارة بليغة للتطور القادم فى العلاقات الدولية، حيث ستنشأ نظم عالمية لمواجهة مشكلات متعددة

لاتتضمن فقط صياغة مفاهيم جديدة، او ابتداع مناهج مستحدثة للتعامل معها، ولكن أهم من ذلك ستنطوى على آلية للتطبيق، تكفل مراقبة التزام الدول بالوثائق التى تم التفاوض حولها، واقرارها، وكذلك تتضمن امكانية توقيع مباشرة أو غير مباشرة، ومن بينها توقيع الجزاءات الاقتصادية، والتى ستمثل معلما من معالم المجتمع الكونى البارزة. وهذه الجزاءات قد تأخذ شكل وقف أو تجميد المساعدات الاقتصادية للدول التى لاتلتزم بالقرارات الدولية، وفى الحالات الصارخة قد تأخذ شكل الحصار الاقتصادى.

وسيشهد العصر الكونى ضعفا فى بعض الأدوار التقليدية للدولة نتيجة لزيادة المكونات الدولية فى ادارة الدول (عن طريق تأثير المؤسسات الدولية فى صنع القرار الوطنى) ولصعود قوى غير تقليدية تتحدى احتكار النخب السياسية الحاكمة لصنع القرارات، ومن أهمها على الاطلاق المنظمات غير الحكومية.

ولعل منتدى المنظمات غير الحكومية الذى انعقد فى مؤتمر السكان بالتوازى مع اجتماعات ممثلى الدول أبرز دليل على تصاعد قوة هذه المنظمات على المستوى المحلى والعالمى على السواء.

غير أن أهم دلالات المؤتمر وفيما يتعلق بحوار الحضارات، أنه كلما تسرعت الدول المهيمنة على النظام الدولى فى فرض الكونية الثقافية كما تفهمها، بمعنى فرض القيم الثقافية الغربية على العالم، كلما تصاعدت مقاومة أنصار الخصوصية الثقافية، بما قد يجر العالم إلى حرب باردة جديدة سيكون الصراع الثقافى هو موضوعها الأصيل.

ولقد قام ممثلو الحضارة الاسلامية من مندوبى الحكومات العربية والاسلامية بدور بارز فى نقد عديد من المفاهيم الغربية التى أريد فرضها فى الوثيقة المطروحة للنقاش، وأبرزها وجهة النظر الاسلامية، والتى أخذ بكثير

من اجتهاداتها فى الموضوعات المطروحة للنقاش. ولقد كانت إسهاماتهم ممارسة رفيعة المستوى لحوار الحضارات، انطلقت من موقع الثقة والاقتدار وعبرت عن أصالة رؤية العالم الاسلامية وفى تميزها ـ وبدون انغلاق ثقافى ـ عن الرؤى الغربية.

إننا نعتبر النجاح الذى حققه المؤتمر العالمى للسكان والتنمية، تجربة رائدة فى حوار الحضارات الذى سيهيمن على القرن الحادى والعشرين. وبناء على التحليل النقدى لمسار المناقشات، يمكن القول بكل ثقة أنه مضى الزمن الذى كانت تفرض فيه القوى العظمى هيمنتها على العالم، وخصوصا على دول الجنوب اعتمادا على قوتها العسكرية الفائقة. ذلك أن الخيار العسكرى والتهديد بالحرب سقط كأسلوب كان سائدا فى الحرب الباردة، وأصبح العامل الاقتصادى له الأولوية. غير أن العامل الاقتصادى لايمكن التعامل بكفاءة وفعالية معه بغير وضع العوامل الثقافية موضع الاعتبار. وهذه العوامل الثقافية تقوم على حقيقة بسيطة وان كانت بالغة الأهمية مفادها أن هناك تنوعا كبيرا فى الثقافات الانسانية المعاصرة. ولايمكن في العصر الكونى القادم أن تنفرد حضارة ما ـ مهما كانت معبرة عن قوة دولة عظمى معينة كالولايات المتحدة الأمريكية ـ أن تنفرد بفرض اختياراتها السياسية والاقتصادية والثقافية على شعوب الأرض جميعا.

وذلك لسبب بسيط هو ان المشكلات التى تجابه الانسانية أصبحت كونية، وتتطلب بالتالى تضافر كل شعوب الأرض لحلها، فى ضوء احترام الخصوصية الثقافية لكل شعب. فليكن حوار الحضارات وليس الصدام بين الحضارات ـ كما تنادى بعض الأصوات الغربية العنصريج ـ هو شعار القرن الحادى والعشرين.

# ( ٦٠ )

## أسئلة بداية القرن الحادى والعشرين !

منذ سنوات طويلة آثار الفليسوف الفرنسى الشهير جان بول سارتر فى كتابه ما الأدب؟ ثلاثة أسئلة رئيسية تتعلق بالكتابة: الأول هو ماذا نكتب؟.. والثانى هو كيف نكتب؟.. والثالث هو لمن نكتب؟..

وهى أسئلة حوهرية تتعلق بصميم المشروع الفكرى لأى باحث، أو الشمروع الأدبى لأى أديب وبالرغم من أهمية هذه الأسئلة فى ذاتها، وخصوصا حين تختلف الاجتهادات فى الرد عليها، مما يعطينا الفرصة لاستكشاف الخريطة المعرفية فى المجتمع فى لحظة ما، من خلال اجابات أجيال مختلفة من الباحثين والأدباء، إلا أننا نعتقد ان أهمية هذه الأسئلة تتضاعف على وجه الخصوص فى لحظات التحول التاريخى. وليس هناك من خلاف على أن الانسانية تمر فى الوقت الراهن بمرحلة تحول تاريخى حاسمة ليس فقط من الناحية السياسية، حيث تشهد تحولات كبرى فى قيم واتجاهات وسلوكيات عديد من النظم السياسية، ولكن أيضا فى المجالات الاقتصادية، والمجالات الثقافية على وجه الخصوص.

* الاحد: ٢٥ / ٩ / ١٩٩٤.

وربما يرتبط هذا التحول ليس فقط بانهيار الاتحاد السوفيتى والكتلة الاشتراكية ونهاية عصر الحرب الباردة، وانما ـ لو مددنا بصرنا الى أفق أوسع ـ بالمناخ الفكرى السائد والذى له صلة وثيقة باحساس الناس، هذا الاحساس الذى قد يكون مبهما فى كثير من الأحيان، وقد يفصح عنه فى أحيان أخرى، أننا نقترب من نهاية القرن العشرين، وأصبحنا على مشارف قرن جديد هو القرن الحادى والعشرين.

ومرحلة نهاية قرن ما عادة ما تختلط فيها الأمانى بالحقائق، ويتوزع الناس بين الرغبة فى القاء نظرة تقييمية وهم يودعون القرن الذى انتهى، ونظرة استشرافية تحاول أن تتبين ملامح المستقبل فى القرن الحادى والعشرين.

ولعل هذه الرغبة المزدوجة هى التى تجعل المفكرين والباحثين المعنيين برسم صورة المستقبل، لايستطيعون أن يبدأوا تدريباتهم المستقبلية بغير القاء نظرة على الماضى القريب قد تتسع أو تضيق بحسب تفضيل الباحث أو المفكر.

غير أننا لانريد اليوم أن ننغمس فى هذه الأدبيات التى تغوص فى تشريح القرن العشرين، مركزة على سنواته الأخيرة، وانما على اهتمامنا بالمستقبل، نطمح الى رسم لوحة عامة لملامح المناخ الفكرى فى التسعينيات مستندين الى عدد من البحوث المستقبلية المتعمقة من أبرزها دراسات دافيد بروس ودانيل باب المنشورة فى كتاب نظام عالمى جديد حرره بروس، ونشر عام ١٩٩٣.

## المناخ الكونى فى التسعينات

يمكن القول باستقراء الخبرة التاريخية ان لحظات التحول الكبرى فى تاريخ أى مجتمع تبدو حين تتغير الحقائق الاجتماعية والتكنولوجية، فى

الوقت الذى تظل فيه المؤسسات السياسية فى حالة جمود، ومن هنا فقد يؤدى التوتر الناجم عن الفجوة بين الحركة والجمود الى ثورة، تحاول اعادة صياغة هياكل المجتمع الأساسية.

غير أنه بالنسبة للبيئة الدولية قد لا نجد إلا أمثلة قليلة على مثل هذا النوع من التوتر المجتمعى فى قطر واحد، نظرا لأن المؤسسات الدولية لم تكن بالضرورة عوامل محددة للنظام الكونى الاجتماعى. ومع ذلك يمكن أن نضع أيدينا على لحظات تاريخية حاسمة فى تاريخ النظام الدولى تم خلالها الاجماع الدبلوماسى على أن ابرام الاتفاقيات الدولية من شأنه أن يحقق السكينة الدولية. وهكذا كان الحال بالنسبة لنهاية الحروب النابوليونية فى مؤتمر فيينا. كما ان لحظة تاريخية أخرى تتجلى فى انشاء عصبة الأمم والأمم المتحدة فى نهاية الحربين العالمية الأولى والثانية. وبالنسبة للحالتين كانت الآمال معبرة عن رغبة فى تجاوز أخطاء الماضى والبداية من جديد.

ونستطيع بناء على ماسبق أن نقرر أن الحقائق الكونية قد تغيرت بوتيرة أسرع من تطور المؤسسات الدولية. ولاشك ان نهاية عصر الحرب الباردة حدث عالمى غير مسبوق، من شأنه أن يدفع فى اتجاه اعادة صياغة المؤسسات الدولية والاقليمية بصورة تجعلها أقدر على التعامل مع الحقائق الجديدة. والنقطة الأساسية التى نريد أن نركز عليها هى أن الأنشطة الكونية أخذت سبيلها للتأثير فى مستويات عدة ابتداء من المستوى المحلى الى المجتمع الدولى. وحتى نستطيع أن نرصد التنوع الراهن، لابد أن نميز بين المستويات المختلفة، حتى نفهم الجوانب المتعددة لبنية دولية مركبة.

واذا كان سقوط حائط برلين يعد رمزا على انهاء تقسيم ألمانيا، فلاشك أن هناك حوائط عديدة لم تسقط، ومازالت تمنع التفاعل الخلاق بين الأمم

والثقافات. واذا كان من المعتاد فى عصر ثورة الاتصال التأكيد على أن المسافات بين الناس قد قلت، وأن التفاعل قد ازداد، إلا أنه فى نفس الوقت لم تستطع المؤسسات القومية والدولية بعد أن تجارى هذا التطور المذهل. غير أنه مع تعمق آثار «عصر المعلومات» فمن المتوقع أن تستمر الى مالا نهاية عملية سقوط «الحوائط» التى كانت تمنع التفاعل الخلاق بين الشعوب والثقافات.

وليس هناك من وسيلة منهجية أفضل من الاعتماد على التمييز بين مستويات تحليلية متعددة، لبيان السمات الفارقة لكل مستوى والمشكلات التى يثيرها. ومن المنطقى أن يكون المستوى الأول يمثل الفرد. والسؤال الهام الذى ينبغى اثارته هو: ما هى التغيرات التى ستلحق بدور الفرد فى اطار المجتمع الكونى البازغ.. والمستوى الثانى هو المؤسسات التى تعمل فى اطار الدولة سواء كانت وحدات حكومية أو وحدات القطاع الخاص، والمستوى الثالث هو مستوى الدولة ذاتها والمشكلات التى تجابهها، والمستوى الرابع هو مستوى العلاقات الثنائية والعلاقات المتعددة الأطراف، والمستوى الخامس والأخير هو مستوى النظام الدولى.

المستوى الأول: الفرد

فى الماضى كان من الشائع اعتبار الأنشطة الدولية بعيدة عن اهتمامات الأفراد. غير أنه منذ ذيوع تعبير «القرية الكونية» global village تغيرت هذه الاتجاهات التى كانت مسيطرة. وقد أدى هذا الى الاعتراف بأن هناك جوانب محددة للمشهد الكونى تتضمن نشاطات للأفراد، كما ان اهتمامات الشركات والحكومات جزء منها ينصب على الأفراد. وهكذا

يمكن القول انه لايمكننا الفصل بين الثقافة والاقتصاد والسياسة. لقد حدث تركيز فى السنوات القليلة الماضية على التغيرات الجوهرية فى اتجاهات الأفراد فى مختلف أنحاء العالم، وميلها الى تفضيل قيم الديمقراطية وحقوق الانسان فى المجال السياسى، وحرية السوق فى المجال الاقتصادى. وكل ذلك فى اطار ما أطلق عليه بعض الباحثين فى المستقبليات «انتصار الفرد» بمعنى عودة الفرد مرة أخرى ليكون اشباع حاجاته الأساسية والكمالية معيارا أساسيا من معايير كفاءة السياسات العامة. كما ان هناك اتجاها الى زيادة دور المرأة فى مجال القيادة. وهذه العوامل تكشف عن تغير القيم على المستوى الكونى.

فاذا أضفنا الى هذا أن السفر الكونى والهجرة، أصبحت من الأمور السهلة التى يمارسها الأفراد، فلنا أن نتوقع أن التغيرات فى اتجاهات وقيم الأفراد ستكون أسرع وأعمق من مراحل تاريخية سابقة، وخصوصا بعد ثورة الاتصال والارسال التليفزيونى عبر الأقمار الصناعية.

واذا نظرنا الى الجوانب الاقتصادية، لاكتشفنا ان القيم المتغيرة ستؤثر على العلاقات بين أصحاب الأعمال والمستخدمين بشكل متشابه فى عديد من بلاد العالم، بالرغم من الاختلافات الثقافية والاجتماعية. فقد ثبت من بحث مقارن أجرته مجلة «هارفارد» للأعمال فى خمسة وعشرين قطرا أن المديرين يوافقون فيها على التيسيرات التى يطالب بها العاملون فى مجال انشاء دور حضانة لأبناء العاملين فى مقر العمل، والموافقة على صور مستحدثة لأوقات العمل تتفق مع ظروفهم.

ولاشك أنه نظرا لتحول الاقتصاد العالمى الى اقتصاد كونى يتجاوز الحدود والثقافات، فسيتم التركيز على مهارات المديرين من مختلف البلاد،

وخصوصا قدرتهم على العمل فى ظل ثقافات مختلفة، واستعدادهم للعمل فى بلاد متعددة، ومما يكشف عن هذا التطور بزوغ مبحث علمى جديد هو «الادارة فى سياق تعدد الثقافات»، وربما كان من أبرز الأمثلة على الانجاز العلمى فى هذا المجال بروز فكرة الكونية فى مجال الادارة، بما سيترتب عليها من تغيرات شتى، وربما كان من أبرز المؤلفات الحديثة فى هذا المجال كتاب «الاستراتيجية الكونية الشاملة» الذى ألفه أستاذ أمريكى من أصل آسيوى هو جورج يب والذى نشرته عام ١٩٩٢ دار نشر برنتس هول.

وستؤدى المنافسة الكونية بين الشركات فى العالم الى التركيز على نوعية التعليم، لأن التعليم وارتفاع مستواه سيكون أحد العوامل الحاسمة فى النجاح الاقتصادى على مستوى الأفراد، وعلى مستوى الأمم على السواء. ومن ناحية أخرى سيؤثر التعليم ومستواه على نوع المهاجرين الذين ستقبلهم الدول المضيفة والتى أصبحت أكثر تشددا فى معايير المهاجرين الذين تقبل، هجرتهم.

## الفرد والتطور الكونى

وهكذا يمكن القول ان الثورة الكونية التى بدأت تغزو العالم فى كل الميادين، ستؤثر أولا على الفرد، الذى سيقع على عاتقه أن يعد نفسه للتكيف مع المتغيرات الجديدة، سواد بتغيير اتجاهاته وقيمه، أو برفع مستوى تعليمه، أو بحرصه على التدريب المستمر لشحذ قدراته، حتى يكون قادرا على المنافسة فى سوق العمل الذى أصبح يشترط مستوى مرتفعا من المعرفة المهنية والفنية والتكنولوجية.

ويمكن القول ان هناك خمسة موضوعات ستواجه الفرد فى التسعينيات هى:

* ازدياد دائرة ثورة السوق الحرة.. ومعنى ذلك ببساطة أن الفرد عليه ألا يعتمد ـ كما كان يحدث في عديد من بلاد العالم الثالث ـ على العمل فى الحكومة أو القطاع العام.

فقد أثبتت التطورات الأخيرة في هذه البلاد عجز الحكومات عن تنفيذ سياسات التشغيل الكامل فى الحكومة، ومن هنا فالتحدى الذى يقابل الأفراد هو شحذ ملكاتهم وقدراتهم، والارتفاع بمستواهم، حتى يستطيعوا أن ينافسوا فى سوق العمل.

* والموضوع الثانى هو ازدياد التطورات التكنولوجية فى الاستفادة من التطورات التكنولوجية. ولو أخذنا الكمبيوتر كمثال، لأدركنا أنه سيصبح من متطلبات العمل في المستقبل القريب ـ في كثير من الوظائف والمهن ـ القدرة على التعامل الفعال مع الكمبيوتر، فى الخارج، ومع تحول المجتمعات الصناعية المتقدمة الى «مجتمع المعلومات» أصبح التعامل مع الكمبيوتر مسألة أساسية. أما فى مجتمعات البلاد النامية، فانه بالرغم من ازدياد نسبة الأمية فيها، إلا أن الطلب يتزايد كل عام على هؤلاء العاملين الملمين بفنون الكمبيوتر.

واذا أضفنا الى ذلك الثورة فى مجال الاتصال، وامكانية الفرد على التعامل المباشر مع بنوك المعلومات فى العالم، لأدركنا كيف أن الفرد فى القرن الحادى والعشرين سيكون عنصرا من منظومة كونية تتفاعل فيها اقتصاديات الدول وثقافاتها، ولابد أن يكون عنصرا ايجابيا فاعلا وليس عنصرا سلبيا خاملا.

* الموضوع الثالث هو زيادة الفرص الكونية أمام الفرد. ويعنى ذلك أن الفرد المتعلم تعليما جيدا، والقادر على التعامل بكفاءة مع المنظومة الكونية، ستكون فرصته فى الصعود المهنى والاجتماعى والاقتصادى أفضل بكثير ممن لايمتلك القدرات الأساسية. وسيؤثر ذلك كله على مستقبل الفرد لأن الأفراد الذين سيعدون أنفسهم للمستقبل، ستزداد فرصهم ليس فقط فى العمل كخبراء وانما أيضا فى امكانيات هجرتهم لأقطار أخرى ان سعوا الى تحسين مستواهم الاجتماعى والاقتصادى.

* والموضوع الرابع يتعلق بالتجديدات الخلاقة فى أساليب العمل، وفى ساعات العمل، والتى ستؤثر على أسلوب حياة الفرد. فقد لا يكون ضروريا أمام الفرد فى بعض المهن الحضور يوميا الى مقر العمل، لأن التطورات التكنولوجية قد تؤدى الى أن أعمالا كثيرة يمكن أن ينجزها الفرد وهو فى منزله. ولأن ثورة الاتصالات ستسمح بمتابعة العمل وانجازه. ولاشك أن مثل هذه الصور المستحدثة، ستحدث انقلابا فى ميزانية الوقت للفرد، سواء من ناحية وقت العمل أو وقت الفراغ.

* ومن المتوقع أخيرا نتيجة تطورات اقتصادية شتى، أن تزداد حركات السكان بين الدول، وأن تصبح الهجرة احد البدائل الهامة أمام الفرد، أن لم يجد له مكانا مناسبا فى سوق العمل فى بلده. ولاشك ان الهجرة تتطلب شروطا ينبغى أن يحققها الفرد ان أراد أن يصبح مهاجرا ناجحا.

وهكذا يمكن القول ان المستوى الأول الذى ستلمسه آثار الثورة الكونية هو الفرد الذى عادت أهميته القصوى كعنصر اجتماعى فاعل، الى الظهور مرة أخرى، وخصوصا بعد سقوط النظم الشمولية، التى أرادت أن تحول

الأفراد الى مجرد تروس في آلة مجتمعية ضخمة، لاتفرد لها، وليست لديها القدرة على ممارسة ابداعاتها فى كل الميادين، فى جو من الحرية السياسية والاجتماعية والثقافية. غير انه اذا كان التحول من الشمولية الى التعددية السياسية قد سمح للفرد بأن يستخلص نفسه من براثن القبضة الحديدية للنظام الشمولى، فان التطورات الكونية التى أشرنا اليها بما تتضمنه من مستحدثات تكنولوجية من شأنها أن توسع من مجال حرية الاختيار أمام الفرد الى غير ماحد..

# (٦١)

## الكونية وما قبل الحداثة !

الكونية فى أحد تفسيراتها الذائعة تعبير عن عالم جديد يتخلق منذ سنوات فى خفية عن الأعين ولم تتضح معالمه إلا منذ عقود قليلة. وهذا العالم الجديد يعبر عن روح جديدة للعصر القادم فى القرن الحادى والعشرين، وهى التى يطلق عليها حركة مابعد الحداثة. وهى الحركة التى ترفع شعار نهاية عهد الحداثة الغربى، الذى بدأ منذ عصر التنوير واستمر حتى القرن العشرين، والذى قام على أساس الفردية والعقلانية والاعتماد على العلم والتكنولوجيا.

وفى رأى بعض الباحثين أن ما بعد الحداثة لا تعبر فقط عن المشروع الحضارى الجديد الذى يتشكل داخل الحضارة الغربية، وانما هى وصف للمجتمعات الغربية الراهنة، التى توصف بأنها مجتمعات ما بعد حداثية، تقوم أساسا على تفكيك مؤسسات المجتمع الجماهيرى، وتقليص دور الدولة، واتاحة الفرصة كاملة للفرد لكى يمارس بحرية اختياراته الوجودية

* الاحد: ٢ / ١٠ / ١٩٩٤.

والحياتية والمهنية والاجتماعية. وهى مجتمعات تقوم على احياء المجتمعات المحلية، واتاحة الفرصة الكاملة لها للمشاركة فى اتخاذ القرار، وهى بالاضافة الى ذلك مجتمعات بدأت تتخلق فيها مؤسسات مدنية تحاول تحدى هيمنة النخب السياسية الحاكمة على عملية صنع القرار، فى اطار نقد عنيف لمقولة التمثيل، وهى أساس الديمقراطية البرلمانية الغربية حيث يمثل مجموعة من النواب المنتخبين مجموع الشعب، بكل ما يحيط بهذه العملية من قصور واضح يتضح فى نقص المشاركة السياسية، وقلة الاقبال على الانتخابات، مما يشكك فى صلاحية هذا النظام برمته. ولعلنى حين أثرت فى بداية مقالى الماضى فى أوراق ثقافية «أسئلة بداية القرن الحادى والعشرين» الأسئلة الثلاثة التى بلورها جان بول سارتر: ماذا نكتب، ولمن نكتب، وكيف نكتب؟.. كنت أعبر عن قلق داخلى ينتابنى منذ بدأت كتابة سلسلة مقالات أوراق ثقافية. ولعل السؤال الرئيسى الذى كان يؤرقنى ولايزال هو: هل أهتم برصد وتحليل الظواهر السياسية والاجتماعية والثقافية السائدة فى المجتمع العربى من منظور نقدى، للاسهام فى محاربة كل ظواهر التخلف، والدفع فى اتجاه العقلانية والتنوير والتقدم، أم أركز على رسم ملامح الخريطة المعرفية الكونية التى تزداد سماتها وضوحا كل يوم، حتى نرفع الوعى العام بالمشكلات الكونية البارزة، وبالمناهج الفكرية الجديدة التى تتصارع صراعا عنيفا فيما بينها، حتى يتاح لمنهج منها أن يكون هو المنهج السائد؟

ظننت أننى حللت المشكلة بتوزيع كتاباتى بين الموضوعين واظهار الجدل بينهما كلما أتيحت الفرصة. غير أننى كلما أوغلت فى معالجة مشكلات العالم المعاصر، تأتينى ردود أفعال تجبرنى على أن أعود لمعالجة موضوع التخلف العربى بكل مظاهره.

ولقد تعودت أن أمعن النظر فى الانتقادات التى توجه الى ما أكتب، ولفت نظرى من بينها ملاحظة أبداها رجل دولة عربى معروف بثقافته الرفيعة، حينما كنت أتحدث معه مرة فى عمان عن مشكلات ما بعد الحداثة، فاذا به يضحك عالياً ويقول لى وهل مررنا بمرحلة الحداثة حتى نشغل أنفسنا بمرحلة ما بعد الحداثة؟! وكان جوابى أيا كانت المرحلة الحضارية التى قطعناها فى سبيل تحقيق الحداثة، فان حركة ما بعد الحداثة بكل تجلياتها فى السياسة والاقتصاد والثقافة والعلاقات الدولية ستؤثر فينا وقد تحدد مصائرنا شئنا ذلك أم لم نشأ. واذا كان الأمر كذلك، فعلينا اذن أن نهتم برصد ملامحها، وكشف تجلياتها، وتأصيل أفكارها، وممارسة النقد المعرفى المسئول لمقولاتها، ليس ذلك فقط وانما الابداع فى مجال صياغة بدائل لمقولاتها. واستطيع القول بأن ظهور مبدأ حق التدخل الذى ظهرت ملامحه فى العقد الأخير، وسواء كان لفرض الاستقرار السياسى فى اقليم ما ومنع دولة من غزو دولة أخرى كما حدث بالنسبة لحرب الخليج، أو لأسباب انسانية كما حدث فى الصومال، أو لأسباب تتعلق بفرض الديمقراطية واحترام حقوق الانسان كما يحدث الآن فى هايتى، ما هى إلا نتاج مقولات بعض اتجاهات ما بعد الحداثة التى ترى ان عهد الدولة القومية بما صاحبه من تقديس السيادة الوطنية قد راح وانقضى، وأننا لابد أن نستعد منذ الآن الى عهد ما بعد الدولة القومية. وذلك فى ظل كونية عالمية جديدة، لاتصبح للحدود فيها نفس القداسة التى تمتعت بها منذ نشوء الدول القومية الحديثة.

ومن هنا فمجهوداتنا فى سبيل التعريف بالبيئة الكونية البازغة من منظور نقدى ليس تبديدا للطاقة ولا مضيعة للجهد.

ومع ذلك يظل السؤال قائما: ماهى علاقة المجتمع العربى بكل ما يدور فى العالم؟

## ما قبل الحداثة!

لسنا فى حاجة الى الافاضة فى بيان أن كثيرا من مجتمعاتنا العربية ما زالت تعيش عصر ما قبل الحداثة. وبالرغم من أن محاولات تحديث المجتمعات العربية المعاصرة دارت عجلتها منذ عقود طويلة، فإن قشرة التحديث السطحية لم تستطع أن تخفى أعماق التخلف السياسى والثقافى الراسخة، وينطبق ذلك ليس فقط على المجتمعات التقليدية التى دخلت عالم التحديث منذ عقود قليلة فقط بل على المجتمعات العربية التى دخلت دائرة التحديث منذ عصر النهضة العربية الأولى. غير أن الظاهرة الخطيرة بالفعل، ليست هى الاخفاق فى الامتثال لكل قواعد مشروع الحداثة الغربى، بل فى الارتداد الى الوراء لالغاء المكاسب الثقافية والسياسية التى تحققت فعلا فى بعض البلاد.

وحين نتابع أخبار بعض النظم السياسية العربية التى ترفع شعار الثورة، ونجد ان هذه النظم السياسية الثورية المزعومة حين تدخل فى أزمة عنيفة تطال شرعيتها السياسية لاتجد سوى الشريعة الاسلامية ملاذا، لكى تسوغ تطبيقها، وتنتقى منها جانبها العقابى المتمثل فى تطبيق الحدود، وتمارس تقطيع أيادى من يطلق عليهم اللصوص من فقراء الشعب ندرك تماما ان دائرة التحديث تضيق، واننا نعود القهقرى الى عالم ما قبل الحداثة، والذى ظننا وهما أننا قد تجاوزناه. وحين نقرأ الأخبار الأخيرة القادمة من العراق الشقيق، ان الحكومة قررت قطع آذان المذنبين ووشم جباههم، ندرك ان قرنا

كاملا من التنوير فى مجال السياسيات العقابية والطريقة الحديثة فى معاملة المذنبين يتقوض أمام أعيننا، التى تشهد بالفعل عودة للعقوبات التى كانت تمارس فى القرون الوسطى، والتى تم الغاؤها بعد حملة ثقافية مجيدة قادها مفكرون أفذاذ، كانت أفكارهم هى مصدر استيحاء النظم الحديثة فى ادارة العدالة الجنائية.

ولاتقتصر العودة الى عالم ما قبل الحداثة على القهر الذى تمارسه النظم السياسية العربية على شعوبها، بل ان مخاطرها تبدو فى تبديد وقت الأمة الثمين فى مناقشة موضوعات مزيفة، أو هامشية، وكأنها هى موضوعات الحياة أو الموت، بدلا من مناقشة الموضوعات الكبرى التى تتعلق بمواكبة عصر الثورة العلمية والتكنولوجية.

فى السودان فى عهد الرئيس السابق جعفر نميرى، حين أعلن فجأة تطبيق الشريعة الاسلامية، فى الوقت الذى كان فيه النظام السياسى السودانى ونخبته الحاكمة غارقة فى الفساد، تم تطبيق الحدود الاسلامية ومن بينها قطع يد السارق. وحدث أنه قطعت يد شخص اتهم بالسرقة، وحكم عليه بالقطع بدون محاكمة قانونية عادلة. وحين قطعت يده وأخلى سبيله، أخذ الرجل يده المقطوعة وذهب الى أحد الجراحين وطلب منه أن يعيد تثبيتها، وهى عملية ممكنة طبيا. غير أن الجراح خشى من السلطة، وذهب الى المفتى يستفتيه، فأصدر المفتى فتوى مفادها أن يد السارق ليست ملكا له وانما هى ملك للحكومة، وبالتالى فلا يحق له ان يعيد تثبيتها. وقد أفسحت مجلة «المسلمون» صفحات عديدة لمناقشة القضية واستطلعت رأى عديد من الفقهاء فى موضوع محدد هو : هل اليد المقطوعة ملك لصاحبها أم ملك للحكومة؟

واختلفت آراء الفقهاء كالعادة. فذهب بعضهم الى أن حكمة القطع هى الردع العام، وهذا قد تحقق بمجرد القطع، وبالتالى لاجناح على السارق لو أراد تثبيت يده من جديد! أما الرأى الآخر فذهب الى أن اليد المقطوعة ليست ملكا لصحابها، وبالتالى لايجوز له تثبيتها من جديد! أرأيتم كيف يضيع وقت الأمة فى مناقشات ومناظرات بيزنطية لاتقدم ولا تؤخر؟!

وهناك مثال آخر يتعلق بقضية الحجاب.. كان يمكن مواجهة هذه القضية من مدخل الحرية الشخصية، وهو المدخل الحضارى الأجدر بالاتباع، بمعنى انه من أرادت تتحجب فهذه حريتها الشخصية، ولايجوز تقييدها. غير أن المسألة أخذت وضعا آخر، لأن بعض جماعات الاسلام السياسى المتخلفة أرادت أن تفرض الحجاب فرضا، باتباع وسائل الارهاب الفكرى، واجبار حتى البنات الصغيرات فى السن وغير المكلفات بارتداء الحجاب.

ومن هنا كانت المعركة بين وزارة التربية والتعليم وبين هذه الجماعات التى أرادت اختراق المؤسسة التعليمية لفرض أفكارها المتحجرة على جمهور المجتمع المدرسى.

وثار الجدل، وتم اللجوء الى القضاء، وازدحمت صفحات الصحف بقضية شرعية الحجاب، وأصبحنا ونحن على مشارف القرن الحادى والعشرين، نضيع وقت الأمة فى مسائل هامشية أريد لها أن تشغل العقل العربى حتى تشله، وتمنعه من الانطلاق بدعوى العودة الى الأصول. تم ذلك فى تجاهل تام للمكاسب الاجتماعية والثقافية العظمى التى حققتها المرأة العربية فى نصف القرن الأخير، حيث أصبح اسهامها الرفيع فى الحياة العامة بارزا، بعد أن أصبحت أستاذة وعالمة وطبيبة ومحامية ومهندسة. تركنا

هذا التراث الايجابى كله، وتحولنا الى المرأة لكى نحاول حبسها فى البيت من جديد، تطبيقا لرؤى قديمة وأفكار متخلفة لم تعد تساير العصر.

واذا أضفنا الى ذلك الجدل الذى ثار منذ سنوات حول الفائدة وهل هى ربا أو لا، نكون قد أضفنا الى القائمة موضوعا آخر قصد منه تهديم الاقتصاد الوطنى، وانشاء اقتصاد بديل يطلق عليه الاسلامى، وهو اقتصاد باهت القسمات، غامض الملامح، يرفع الشعار فقط ولكنه فى الممارسة يطبق نفس قواعد البنوك التى يطلق عليها ربوية!.. وفى ظل هذا المناخ برزت الظاهرة «الريانية» التى لم تكن فى الواقع إلا محاولة كبرى للنصب والاحتيال باسم الاسلام، وهى المحاولة التى دافعت عنها أصوات اسلامية متعددة، اعتبرت تدخل الدولة لايقافها اغتيالا لتجربة رائدة!

## السعى الى الحداثة!

وهكذا كتب علينا فى الوطن العربى أن نخوض معركة فكرية وثقافية ليس الهدف منها دخول عالم ما بعد الحداثة، بل السعى الى الحداثة من جديد، من خلال تنشيط ذاكرة الأمة، واستحضار جهود التنوير التى مارستها النخبة السياسية والثقافية الحديثة، والتى أرادت ــ من خلال دروب ومسالك شتى ــ أن تقضى على التخلف العربى، وأن تحاول من خلال الاستفادة من التجربة الغربية تغيير المجتمع التقليدى العربى لكى يصبح مجتمعا حديثا. وأصبحنا مجبرين اليوم، أن نحاول اثبات البديهيات.. ومن بينها أن الفصل بين السياسة والدين مسألة بالغة الأهمية لأى دولة حديثة تريد تحقيق التقدم. لأن المؤسسة الدينية التقليدية التى لاتزيد اجتهاداتها على الدوران

حول النصوص المقدسة، مجترة التفسيرات القديمة لها، وعاجزة عن تفسيرها وتأويلها بما يحقق مصالح البشر، من منطلق التفسير وليس التعسير، من شأن سيطرتها على النظام السياسى أن تكون أكبر عقبة فى سبيل التقدم. ولننظر الى النظام الايرانى حيث يهيمن رجال الدين على النظام السياسى، من خلال آلية الفتوى، التى كثيرا ما تتضارب، نتيجة الصراعات السياسية العنيفة على السلطة والهيمنة على المجتمع. ولقد كان مما له دلالة مانشر أخيرا من تصريحات هامة لقائد عسكرى ايرانى سابق والتى قال فيها لو استمر حكم رجال الدين فى ايران، فانها مرشحة لأن تنقرض كدولة، لأن الفوضى عارمة، وعملية اتخاذ القرار محتكرة فى يد من لايعرفون. ونفس الشئ ينطبق على النظام السودانى الذى يهيمن عليه نظام دينى غير رسمى، لم يحقق شيئا سوى عزلة السودان عن المجتمع الدولى، وقهر الشعب السودانى ومنع التعددية السياسية، والخرق الفاضح لحقوق الانسان. ولا يعنى فصل الدين عن السياسة اطلاقا استبعاد الدين من التأثير على أسلوب الحياة فى المجتمع. فسيظل الدين له موضعه المحترم كمصدر حى للقيم، وموجه فعال للسلوك، بل وكما ينص الدستور المصرى، فمبادئ الشريعة الاسلامية هى المصدر الرئيسى للتشريع.

وهكذا يتحقق المبدأ البالغ الأهمية، وهو أن العقل هو محك الحكم على الأشياء. وليس يعنى ذلك هيمنة أو استبدادا للمنهج العقلانى فى إتخاذ القرار لأن هذا المنهج العقلانى نفسه حين يطبق بطريقة بصيرة لابد أن يضع القيم الدينية فى الاعتبار، حين يتعرض لتقنين القواعد، ووضع قواعد السلوك الاقتصادى والسياسى والثقافى.

وهكذا فالمنهج العقلانى هو الذى ينبغى أن يسود، لا طريقة التفكير

الخرافية، التى تتشبث بالخزعبلات، وتدعى القدرة على حل المشكلات، استنادا الى ممارسات وهمية ليس لها أى سند علمى.. خذ على سبيل المثال ما يشيع الآن فى مجتمعنا من الزعم بأنه يمكن العلاج بالقرآن، وتابع الجدل العقيم بين الأطباء وهؤلاء المعالجين الأدعياء، وتأمل فى حجم الوقت المبدد الذى ننفقه فى مناقشة أمثال هذه الدعاوى، والزج بالدين فى مجال العلم، مع أنه من الثابت أن لكل منهما مجاله الخاص. ذلك ان الدين يقوم على اليقين فى حين أن العلم يقوم على الشك! بمعنى ان النظرية العلمية ـ فى أحد تعريفاتها الذائعة ـ ليست سوى فرض للعمل، يثبت صحته أو بطلانه من خلال التجربة، وتطبيق المناهج العلمية المعتمدة.. بل أن فيلسوف العلم الشهير كارل بوبر وضع شرطا أساسيا للنظرية العلمية الجيدة بأنها تلك التى ينبغى أن تكون قابلة للدحض، وإلا لاتعد نظرية علمية!.. نتساءل أخيرا هل ننجذب لتشريح ظواهر ما قبل الحداثة.. أو ننشغل بقضايا السعى المجدد للحداثة.. أو نندفع لكى نستشرف عالم مابعد الحداثة؟.. أسئلة أساسية تكشف حيرة الكاتب.. وتحمل فى طياتها أسئلة جان بول سارتر: ماذا نكتب.. وكيف نكتب.. ولمن نكتب؟..

# (٦٢)

## الدولة فى سياق المجتمع الكونى

اذا كانت الثورة الكونية التى بدأت تغزو العالم فى كل الميادين ستؤثر أولا على الفرد، كما بينا فى مقال سابق عن «اسئلة بداية القرن الحادى والعشرين» (الاهرام فى ٢٥ / ٩ / ١٩٩٤)، الذى سيقع على عاتقه عبء اعداد نفسه للتكيف مع المتغيرات الجديدة، سواء بتغيير اتجاهاته وقيمه أو برفع مستوى تعليمه، أو بحرصه على التدريب المستمر لشحذ قدراته، حتى يكون قادرا على المنافسة فى سوق العمل، فان الدولة ذاتها وهى الوحدة الاساسية فى المجتمع الكونى ستجابه تحديات غير مسبوقة، وستكون مضطرة للقيام بوظائف مستحدثة، وأداء أدوار جديدة. ولعل التحدى الاصيل الذى ستجابهه الدولة المعاصرة ـ أى دولة ـ هو أن الستار قد فتح على المشهد الكونى الجديد لنجد أن الفصل الأول عنوانه: التنافس الكونى الحاد!

انفتح العالم، وضاقت المسافات بين الأقطار، وسمحت وسائل الاتصال الحديثة يعقد الصفقات الضخمة فى كل الميادين بمئات الملايين من

* الاحد: ٩ / ١٠ / ١٩٩٤.

الدولارات، ولم يعد تعدد العملات، ولا اختلاف النظم الاقتصادية، عقبة أمام التفاعل الاقتصادى المتشابك، واصبح السؤال الذى يؤرق صانعى السياسات: كيف نعيد هيكلة الاقتصاد والادارة، لكى يصبح قادرا على التنافس المحموم فى اطار المجتمع الكونى؟ وكل دولة تحاول تعظيم النقط الإيجابية فى أدائها، وتحييد الجوانب السلبية، وعيون المخططين والباحثين مركزة على نماذج النجاح الاقتصادى فى العالم، لمعرفة السر الذى سمح لبعض الدول التى كانت لسنوات قليلة خلت عادية أو أقل من العادية فى أدائها الاقتصادى، واذا بها تقفز فى سلم الانجاز قفزات ضخمة. ومن هنا نشأت أسطورة النمور الآسيوية التى اصبحت أشبه ما تكون بالمرجع الذى تستند اليه كل من الحكومات واحزاب المعارضة فى عديد من بلاد العالم الثالث! الحكومات تقول نحن نسعى لكى نقلد النمور الآسيوية، وأحزاب المعارضة فى تحديها للنخب السياسية الحاكمة تقول لها شاهدوا انجاز النمور الآسيوية لتعرفوا مقدار خيبتكم وفشلكم فى اصطناع سياسات التنمية الملائمة!

التنافس الكونى اذن هو الأمل المرتجى لعديد من دول العالم، غير ان شروطه المتكافئة نادرا ما تتحقق. ذلك ان هذه الشروط تؤثر عليها سياسات الدول التى غالبا ما تستند الى أسباب وطنية تمنع المنافسة الحقيقية. فقد شهدت العقود الماضية تبلور استراتيجيات عنيفة للتجارة، تقوم على اغلاق السوق المحلية فى وجه السلع الوافدة من الخارج، والغزو المنظم للأسواق الخارجية. ولعل اليابان هى النموذج البارز لهذا النمط من انماط التعامل الاقتصادى.

وقد وجدت دولة مثل الولايات المتحدة الأمريكية نفسها فى مآزق ازاء هذه الاستراتيجيات. تكيف نفسها مع هذا الوضع، وهى التى ترفع شعارات

فلسفة حرية التجارة، فى ظل هيمنتها على الاسواق الكونية بعد الحرب العالمية الثانية، وتمتعها بسوق داخلية بالغة الضخامة، وقطاع خاص بالغ النشاط، حريص على عدم تدخل الدولة فى الاقتصاد.

لقد أدت التطورات بعد الحرب العالمية الثانية، الى ان تساعد الولايات المتحدة الأمريكية من خلال مشروع مارشال الشهير الدول الاوروبية حتى تنهض من عثرتها الاقتصادية، وقد تحقق ذلك بصورة أخذت تهدد الهيمنة الاقتصادية الامريكية السابقة. أما فى الدول الآسيوية، فقد استفادت اليابان على وجه الخصوص من الاحتلال الامريكى لها بعد هزيمتها فى الحرب العالمية الثانية، لكى تنمى اقتصادها بصورة غير مسبوقة، فى ظل العلاقة العضوية النادرة بين الحكومة ورجال الأعمال، مستندة الى مظلة الحماية العسكرية الأمريكية، والتى جعلتها لاتنفق على الدفاع شيئا ذا بال. وفى باقى الدول الاسيوية مثل كوريا الجنوبية وتايوان والصين، استندت التنمية الاقتصادية فيها الى تدخل الدولة النشيط فى تحديد الاهداف وبيان الاولويات وصياغة الاستراتيجيات.

ولابد من الاشارة هنا الى تأثير العادات الثقافية على الانجاز الاقتصادى.

فالدول الآسيوية قد بنت تجربتها على التقاليد الثقافية الاسيوية التى يبرز من بينها الادخار وتشجيع المنتجات الوطنية وعبادة العمل. ولعل هذا يعد مؤشرا جيدا للدول الطامحة الى تقليد النموذج الآسيوى، لكى تعنى بالجوانب الثقافية فى التنمية.

## مناخ المنافسة الكونية

يتبلور مناخ المنافسة الكونية ونحن على مشارف القرن الحادى والعشرين، فى سياق دولى هبطت فيه احدى القوتين العظميين وهى الاتحاد السوفيتى،

الذى يعانى بعد أن تفتت من مصاعب اقتصادية وسياسية بالغة، وبقيت فيه القوة العظمى الثانية وهى الولايات المتحدة الامريكية، التى يدل سلوكها الدولى على انها تشعر بانفرادها بالتربع على عرش الكون! ويكشف ذلك سياساتها التدخلية ومحاولة قيامها بوظيفة شرطى العالم، مستغلة فى ذلك تخاذل الامم المتحدة، وتهافت أداء الأعضاء الدائمين فى مجلس الامن.

وبغض النظر عن السلوك الامريكى، فان هناك دراسات امريكية جادة تتحدث بناء على بحث تاريخى متعمق، وتحليل للمشهد الراهن عن الانهيار الوشيك ـ بالمعنى التاريخى للكلمة ـ للقوة الأمريكية. ولعل كتاب المؤرخ الأمريكى الانجليزى الأصل بول كيندى «صعود وسقوط القوى العظمى» هو الذى آثار هذه القضية الساخنة بكل تداعيها على الوعى الأمريكى، بل على الوعى السياسى العالمى. وقد صدر لتفنيد أطروحات كيندى عديد من الكتب، تحاول اثبات ان الهيمنة الأمريكية لن تهتز، غير ان بعض التحليلات الثقافية المقارنة بين المجتمع الامريكى والمجتمع اليابانى أشارت الى جوانب الضعف فى الممارسة الأمريكية، والتى أجملها أحد الباحثين فى ثلاثة متغيرات: فقدان الولايات المتحدة الأمريكية للمبادرة التكنولوجية التى تمارسها اليابان حاليا بعبقرية فذة، والثانى الانهيار فى نظام الأسرة الأمريكية مقارنا بقوة تقاليد الأسرة اليابانية، والمتغير الثالث هو ارتفاع مستوى نظام التعليم اليابانى، مقارنا بالانهيار الكيفى والكمى فى نظام التعليم الأمريكى.

ولقد تتبع العالم كله، بشرقه وغربه، المبارزة الاقتصادية الكبرى الدائرة بين الولايات المتحدة الأمريكية واليابان. الأولى تدعو لفتح الأسواق تطبيقا لشعارات التجارة الحرة، والثانية تغلق سوقها، استنادا الى حجة ثقافية هى ان

المستهلك اليابانى لا يفضل شراء السلع الاجنبية، وانما يفضل شراء ما يصنع فى بلده، وان الحكومة اليابانية ليس فى وسعها ان تجبر المواطنين على التخلى عن تقاليدهم الثقافية!

وفى جولة ثانية من المبارزة تهدد الولايات المتحدة الأمريكية باتباع سياسات تجارية حمائية فى مواجهة اليابان، وهى ان فعلت تخلت عن شعاراتها المرفوعة منذ سنين والخاصة بحرية التجارة. وهكذا تبدو صعوبة المأزق الأمريكى وبعد المسافة بين النظرية والتطبيق!

غير أن هذا الصراع الأمريكى اليابانى ليس فى الواقع سوى مؤشر على مجموعة مترابطة من الظروف تشكل فى الوقت الراهن ما يمكن تسميته مناخ المنافسة العالمى فى التسعينات.

ومن أبرز الظواهر فى هذا المناخ تصاعد دعوات القومية كتعبير ثقافى. ولكى يبقى السؤال: ماهو تأثير هذه النزعات القومية على المنافسة الاقتصادية؟ هناك توقعات تذهب الى أن تأثيرها لن يكون كبيرا على المنافسة الكونية، لأنه ليس هناك مخططون اقتصاديون يتجاسرون على إغلاق الأسواق أو فتحها، بناء على الدعوات القومية، فذلك فى كثير من الاحيان يمكن أن يضر ضررا بليغا بالصالح الوطنى، وقد شهدنا فى العالم الثالث عموما، وفى العالم العربى خصوصا فى العقود الأخيرة، تصاعد الصيحات من قبل بعض الأصوات والمؤسسات، داعية لتحقيق ما يطلق عليه «التنمية المستقلة»، غير أن أصحاب هذه الدعوات ـ بعيدا عن خطابهم الايديولوجى ـ فشلوا فى ترجمة دعواتهم إلى إستراتيجيات تنموية قابلة للتطبيق، فى مناخ المنافسة الكونى البالغ التعقيد. وقد وصل الجموح فى المعارضة ببعضهم الى

الدعوة إلى فك الارتباط مع النظام الرأسمالى العالمى، وذلك بدون أن يقدموا أى عملية تحل محل العلاقات القائمة.

## شروط المنافسة الكونية

وليس هناك من شك فى أننا سنشهد فى العقود القادمة، تأثيرا بالغا للعوامل الخارجية متمثلة فى زيادة وزن المؤسسات الاقتصادية الدولية كالبنك الدولى وغيره، فى صياغة القرارات الاقتصادية الوطنية للدول. وهانحن نشهد كيف تفرض بشكل مباشر وغير مباشر سياسات التكييف الهيكلى، أحيانا بدون المبالاة بالآثار السياسية والاجتماعية لهذه السياسات. ولعل نموذج مصر فى رفضها التطبيق الآلى اقتراحات وتوصيات المؤسسات الدولية، يعد مثالا بارزا للدول التى تقدر بموضوعية علاقة الاقتصادبالسياسة والاجتماع. بعبارة أخرى، لايمكن تطبيق سياسة اقتصادية بما قد تؤدى إليه من افقار الغالبية من السكان بدعوى الاصلاح الاقتصادى، كما انه لايمكن تطبيق بعض التوصيات بغير اعتبار لانعكاساتها على الاستقرار السياسى.

ويمكن القول أن اقتناع القيادة السياسية المصرية الثابت، أنه لا تنمية ولا اصلاح بغير استقرار سياسى، تبدو صحته لو بسطنا أنظارنا إلى بلاد العالم المختلفة، لكى نرى أنه فى الدول التى تسودها ظواهر الاضطراب السياسى تقطع فيها جهود التنمية.

وهذه ليست دعوة إلى الجمود السياسى باسم أهمية الإستقرار! بل أن الاستقرار السياسى - إذ فهم على وجهه الصحيح - لا يمكن له أن يستمر ويحقق وظائفه الايجابية، بغير إبداع مستمر، ينهض على أساس القضاء

على الجمود والاتباعية وتلافى السلبيات، وابتداع الوسائل المستخدمة لزيادة رقعة المشاركة السياسية وعدم احتكار نخبة سياسية، قليلة العدد للمناصب العليا الحاكمة، وتجديد النخبة السياسية، وتطعيمها كل حين بالعناصر الشابة القادرة على تجديد النظام السياسى كله بحكم مبادراتها الجسورة، ورؤيتها المنفتحة على العالم، بحكم متابعتها الدورية لما يحدث على المستوى الكونى.

والظاهرة الثانية من ظواهر مناخ المنافسة الكونى، هى ارتفاع تأثير العوامل الثقافية فى مجال زيادة الكفاءة الاقتصادية والقدرة على المنافسة. فقد ثبت من التجربة الآسيوية أن القيم الوطنية الخاصة بالحرص على الادخار والاستثمار، والاقبال على العمل الشاق ستكون لها آثار بالغة العمق فى مجال المنافسة الاقتصادية. وفى نفس الوقت سينمو وعى كونى بالبيئة سيتحدى أنصار تدعيم النزعات المادية فى المجتمع، التى تركز فقط على الاستهلاك، باعتبارها إيديولوجية المجتمع الصناعى الذى يقوم على أساس الانتاج الكبير والمتنوع الذى يرضى كافة أذواق المستهلكين.

ومن ناحية ثالثة ستزيد معدلات الحكومات الديموقراطية فى العالم. ولكن التأثير لهذا الاتجاه على العلاقات الاقتصادية لن يكون مباشرا، وذلك لأن الانفتاح على العالم الخارجى الذى تمارسه المجتمعات الديموقراطية غالبا ما يوازنه لجوء صانعى القرار فى نفس المجتمعات الى تطبيق سياسات تجارية حمائية فى بعض الأحيان مستغلين فى ذلك انفتاح ومرونة نظمهم السياسية.

ويمكن القول أنه من الظواهر البارزة أيضا فى مناخ المنافسة العالمى، كثرة العلاقات المتعددة الأطراف، وصعود تيار التكتلات الاقليمية . وقد يلاحظ أيضا أن الانفاق العسكرى سيتناقص ببطء.

ويمكن القول أن كل نظام سياسى سيبلور لنفسه ـ نتيجة لقراءة نخبته السياسية الحاكمة للمناخ الكونى ـ مجموعة من الموجهات تقود حركته فى مجال المنافسة العالمية، وهذه الموجهات ستختلف اختلافات جوهرية من نظام سياسى إلى آخر. غير أنه يبدو أن الاجماع فيما بينها سيكون على أساس أن صيغة المشروع الخاص هى الصيغة المثلى لكى تكون نواة التقدم الاقتصادى. وهكذا من المنتظر فى العقود القادمة، أن يسهم القطاع الخاص بمعدلات اكبر فى مجمل الناتج القومى، وترتفع فى هذا الاطار الصيحات سواء من داخل بعض المجتمعات، أو بواسطة المؤسسات الدولية الضاغطة، لخصخصة مشروعات القطاع العام، باعتبار ذلك هدفا فى ذاته، وبغض النظر عن ربحية المشروع، وفى تجاهل تام لاسهام عوائد القطاع العام فى مجالات التنمية البشرية التى تتولاها الدولة.

ومرة أخرى، يمكن اعتبار النموذج المصرى فى التعامل الحذر والتدريجى مع هذه الدعوات مثالا يستحق التأمل. ذلك أن الاندفاع غير المدروس فى الخصخصة من شأنه لو تم بناء على تقديرات جزافية وغير موضوعية، تبديد الأصول الاقتصادية التى كونتها الشعوب بعرقها وكفاحها، لكى تنتقل ملكية المشروعات من الدولة الى القطاع الخاص، ولا ينبغى اعتبار السلوك المصرى ـ كما تعبر بعض المؤسسات الاقتصادية الدولية ـ مقاومة للإتجاه الغالب، أو تقاعسا عن تطبيق الوصفات السحرية للاصلاح

الاقتصادى! ذلك أن عملية التحول من اقتصاد مخطط ـ أيا كانت درجة التخطيط فيه ـ إلى اقتصاد حر، عملية بالغة التعقيد، وينبغى أن تتم وفق سياسات مدروسة، تضع العوامل الاجتماعية والسياسية في الاعتبار. أما هؤلاء الذين يظنون أن القرارات الاقتصادية ـ أيا كان اتجاهاتها ـ تطبق فى فراغ سياسى أو اجتماعى، بحيث أن ردود الفعل الاجتماعية لا أهمية لها، وأن اتجاهات الرفض السياسية يمكن تجاهلها، فقد أثبت التاريخ أنهم يمكن أن يدفعوا ثمنا غاليا نتيجة عدم النظر إلى الانسان نظرة كلية، أن أخطر النزعات الراهنة تقوم على تبنى نظرات أحادية إلى الانسان.

وليس أمامنا سوى تبنى نظرية للتنمية البشرية تحترم كلا من الجوانب المادية والروحية للإنسان. نظرية غير منغلقة ثقافيا، ومنفتحة على العالم، وقادرة على تأهيل البشر واعدادهم لعصر المنافسة الكونية!

# (٦٣)

# حق التدخل بين تفاعلات الصراع وسيكلوجية الحصار

هناك إجماع على أن حق التدخل من بين أهم الظواهر التى تميز العلاقات الدولية فى العقد الأخير. وبالرغم من أن حق التدخل حددته المواثيق الدولية منذ فترة طويلة، غير أن الممارسة التى شهدناها وخصوصا منذ حرب الخليج، تشير الى ممارسات غير مسبوقة لحق التدخل، تستدعى جهود الباحثين فى العلاقات الدولية، ومؤسسات البحث العلمى، بل والمثقفين فى مختلف بلاد العالم، نظرا لخطورة الآثار السياسية والاقتصادية والثقافية التى قد تترتب عليه فيما يتعلق باحتمالات الاعتداء على السيادة الوطنية.

والتدخل قد يتم لأسباب انسانية كما حدث بالنسبة للسودان عام ١٩٨٩ حين أرسلت المنظمات الدولية امدادات الطعام والمواد الطبية الى السودان فى اطار برنامج اغاثة أطلق عليه عملية طوق النجاة الى السودان، وكان الهدف منه هو انقاذ حياة مئات الآلاف من السكان المحاصرين بالدائرة المفرغة من الصراع بين قوات المتمردين وحكومتهم. وفى بداية

* الاحد: ١٦ / ١٠ / ١٩٩٤.

الانشقاق الذى حدث فى يوجوسلافيا السابقة، كانت هناك حاجة الى قوات حفظ سلام دولية ترسلها الأمم المتحدة لحماية امدادات الاغاثة التى تأتى من الخارج الى مناطق البوسنة والهرسك التى تعرضت للقصف الشديد من جانب القوات الصربية التى كانت مصرة على القيام بعمليات التطهير العرقى.

ووفقا للمبادئ الدولية، فان تقديم المساعدات الانسانية عن طريق الهيئات الدولية لابد أن يتم بناء على طلب من الحكومات أو السلطة المسيطرة على المنطقة، أو بناء على اتفاق معها «انظر مقال: التدخل الدولى وسيادة الدولة ومستقبل المجتمع الدولى بقلم ليونز وماستا ندونو فى المجلة الدولية للعلوم الاجتماعية، نوفمبر ١٩٩٣».

بيد انه لم يكن هناك مثل الاتفاق فى كل من حالتى الصومال والبوسنة.. وتعرضت جهود الاغاثة لاعتداءات صارخة وعمليات سطو ومعارضة من جانب السلطات فى حالة البوسنة، وعدم وجود حكومة ذات سلطة فى الصومال.

وهذه الحالات من انهيار السلطة السياسية والمدنية هى التى تجعلنا نتساءل عما اذا كان من حق المجتمع الدولى أن يتدخل كاستجابة لحالة معاناة الشعوب سواء بالاتفاق مع الحكومات أم بدون ذلك الاتفاق؟..

وقد أشار الى مشكلة حق التدخل دى كويار السكرتير العام السابق للأمم المتحدة فى خطبة ألقاها فى جامعة بوردو فى عام ١٩٩١ حين قرر:

«لقد أخذ حق التدخل شكلا جديدا نتيجة الأحداث السياسية الأخيرة.. فنحن نشهد بوضوح تحولا قويا فى الرأى العام تجاه الاعتقاد بأن الدفاع عن المقهورين باسم الأخلاق يجب أن يسود وفقا لحدود معينة ومواثيق شرعية. ولكن ألا يؤدى بنا ذلك الى أن لانتذكر أحد المبادئ الرئيسية فى القانون

الدولى التى تتعارض مع ذلك الوضع تماما وهى «الالتزام بعدم التدخل فى الشئون الداخلية للدول» ومن منطلق ادارك التعارض بين ضرورة التدخل والمبادئ السائدة فى المجتمع الدولى نادى دى كويار جماعات القانون الدولى فى العالم للمساعدة الى التوصل الى «مفهوم جديد يحقق التزاوج بين القانون والالتزامات الأخلاقية» .

## تفاعلات الصراع

من أهم الممارسات لحق التدخل فى الفترة الأخيرة والتى فجرت مناقشات بالغة الحدة والعنف حول حدود حق التدخل، هو التحالف الدولى بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية لاجبار العراق على الخروج من الكويت، بعد أن غزتها القوات المسلحة العراقية. ليس ذلك فقط بل بفرض سلسلة مترابطة ومعقدة من القرارات تلزم العراق بنزع أسلحته الصاروخية وتخضعه لبرنامج تفتيش ومراقبة، وتفرض عليه حصارا كاملا حتى ينفذ كل القرارات الدولية.

ما اصطلح عل تسميته فى الأدبيات العربية بكارثة الخليج، هى التى أثارت كل المشكلات التى صاحبت إعمال حق التدخل بقيادة وسيطرة الولايات المتحدة الأمريكية على الدول الداخلة فى التحالف الدولى. وقبل الحديث عن شرعية حق التدخل فى حرب الخليج، ينبغى أن نتأمل السلوك السياسى لكل من العراق والكويت قبل اشتعال الحرب. فالقطران عربيان، وهما عضوان بجامعة الدول العربية، بما يتضمنه ذلك من الموافقة على المواثيق العربية المتعددة، والتى تنص على التعاون وتستبعد ـ كبديهية ـ عدوان بلد عربى على بلد آخر، وليس الوصول فى العداوة الى درجة الغزو المسلح الذى يقوم به بلد عربى لبلد آخر، ليس ذلك فقط، بل محو الكيان القانونى للدولة المغزوة ذاتها، وإلحاقها بالدولة الغازية، كما حدث بالفعل،

حيث صدر قرار عراقى بالغاء دولة الكويت، وإلحاقها باعتبارها المحافظة التاسعة عشرة للعراق!.. ما نحتاج لتأمله ليس فقط الالتزامات القانونية التى تفرضها جامعة الدول العربية على أعضائها، بل بالاضافة الى ذلك، العلاقات الوثيقة التى كانت قائمة بين العراق والكويت. وبغض النظر عن تاريخ تلك العلاقات المعروف، وأبرزه مطالبة العراق فى لحظتين تاريخيتين بحقها فى الكويت، فى عهد نورى السعيد، وعبد الكريم قاسم، إلا أنه يمكن القول بأن الدعم الذى قدمه الكويت للعراق فى حربه ضد ايران كان دعما بالغ السخاء على المستوى المعنوى وعلى المستوى المادى على السواء ونحن لانريد أن نخوض هنا فى دوافع هذا الدعم، وهل من بينها صد الخطر الايرانى على الخليج، أو الخوف من القوة العسكرية المتصاعدة للعراق، فنحن أمام وقائع محددة أبرزها أن الكويت ساند العراق مساندة حقيقية فى حربه ضد ايران.. ومن هنا ظهر الانقلاب العراقى على الكويت وثورته العنيفة ضد سياساته البترولية بزعم انها تعمدت تخفيض أسعار النفط، وفى هذا اضرار متعمد بالعراق باعتباره أزمة عنيفة فاجأت القائمين على النظام العربى حكامه ومؤسساته كجامعة الدول العربية.

وليس هناك حتى الآن تفسير معقول لتصاعد الغضب العراقى ووصوله لذروته فى مؤتمر قمة بغداد والذى قال فيه الرئيس العراقى قولته الشهيرة: قطع الأعناق ولاقطع الأرزاق!.. يقول هذا حاكم دولة عربية زاخرة بالموارد الطبيعية والطاقات البشرية والمصادر النفطية، وهى التى بددت جميعا فى الحرب ضد ايران، والتى كان من الممكن تلافيها باتباع الوسائل الدبلوماسية. ويبدو غريبا السلوك العراقى للمراقبين لأنه اذا كان العراق كان فى غمار أزمة حادة قبيل الغزو العراقى للكويت الذى ظن مخططوه وهما أنه

سيحل كافة المشاكل، فماذا نقول اليوم عن العراق المحاصر حصارا دوليا شديدا، أدى فى النهاية الى التدهور الحاد فى نوعية حياة المواطن العراقى، بما لامجال لمقارنته بالوضع قبيل الغزو العراقى؟

بعبارة أخرى، قبل أن نناقش حق التدخل الدولى فى شئون الدول، علينا أن نحلل سلوك الدول ذاتها، من ناحية القيم التى تصدر عنها والاتجاهات التى تؤثر على سلوكها الدولى، والتى قد تكون هى ذاتها المبرر للتدخل الدولى فى فترة لاحقة.

العراق كان مهووسا قبل الغزو بفكرة تزعم الدعوة للوحدة العربية، بعد غياب مصر عن الساحة عقب توقيعها لمعاهدة كامب ديفيد والمقاطعة العربية التى فرضت عليها فى مؤتمر قمة بغداد الشهير. وفى سبيل ذلك مارست القيادة العراقية دورها باعتبارها قائدة العالم العربى، وظهر ذلك فى تجليات سياسية وثقافية شتى، من أبرزها المهرجانات الشعرية التى كان يدعو لها الشعراء العرب من كل مكان فى اطار محاولة بغداد الهيمنة على الحركة الثقافية العربية.

وأصيبت القيادة العراقية بنوع من تضخم الذات السياسية، جعلتها تتعامل مع الدول العربية من موقع الاستعلاء وخصوصا بعد الانتصار على ايران، هذا الانتصار الذى ساعدت على صنعه بالاضافة الى الدماء العراقية، جهود مصرية وعربية شتى، بالاضافة الى جهود دولية ظاهرة وخفية.. وربما ساعد القيادة العراقية على ذلك، أنها أنجزت انجازات كبيرة فى مجال اختراق أسرار التكنولوجيا العسكرية الرفيعة، وان كانت خابت خيبة كبيرة فى استخدامها فى حرب الخليج.

ومن هنا استنادا الى القوة العسكرية الفائقة، والتى تم بناؤها ـ فى جزء منها ـ بأموال خليجية، مارس العراق سلوكه السياسى غير المشروع ضد

الكويت، مما شكل الأرضية اللازمة لإعمال حق التدخل، والذى مارسته الولايات المتحدة الأمريكية باقتدار، يكشف عن ذلك قدرتها على ضم جيوش عربية لقوات التحالف.. انتهت الحرب وهزمت العراق، غير أن ماتلا ذلك من فصول، وأهمها العقوبات التى فرضت على العراق، هى الأسباب الحقيقية الكامنة وراء التوتر الراهن الذى نشهده الآن فى منطقة الخليج بعد التحركات التهديدية للقوات المسلحة العراقية، وعقب التصريحات السياسية العراقية الغاضبة، والتى تدعو الى فض الحصار.

## سيكلوجية الحصار

التدخل الدولى فى صورة القرارات التى أصدرها مجلس الأمن ضد العراق، ولشل حركته العسكرية، وتدمير بنيته التحتية التكنولوجية، والتى تجعله قادرا على انتاج أسلحة الدمار الشامل، أثارت عديدا من التعليقات والانتقادات سواء من داخل الدوائر الغربية ذاتها، أو فى بلاد العالم الثالث، وعلى وجه الخصوص فى العالم العربى.

الملاحظة الأولى: ان هذه من المرات القليلة التى يصدر فيها مجلس الأمن مثل هذه المجموعة المتشابكة من القرارات ضد بلد واحد، ويفرض الحصار عليه، ويمارس ضده كل صور العقوبات باسم الشرعية الدولية.

والتساؤل هنا لماذا لم تطبق هذه الشرعية الدولية الصارمة التى تهيمن على ممارستها الولايات المتحدة الأمريكية ضد اسرائيل التى مارست من الجرائم ضد الانسانية مالا يحصى ضد الشعب الفلسطينى..؟

ولماذا تخاذلت هذه الشرعية الدولية و مازالت أمام العدوان الصربى الذى يمارس كل يوم سياسات التطهير العرقى بغير عقاب واضح؟

وخلاصة هذه النقطة أن هناك ازدواجية فى تطبيق الشرعية الدولية، بمعنى انها تطبق بشكل انتقائى، ويكشف عن هذا بكل وضوح استماتة الولايات المتحدة الأمريكية فى مجلس الأمن حتى لايصدر قرارا بادانة اسرائيل عقب مذبحة الحرم الابراهيمى..؟

. والملاحظة الثانية تتعلق «بشرعية» الشرعية الدولية ان صح التعبير، حين يخلط بين عقاب نظام سياسى تمثله قيادة سياسية انحرفت فى سلوكها عن مبادئ ومعايير القانون الدولى، وعقاب الشعب ذاته!!

ينطبق ذلك بوضوح على القرارات التى صدرت ضد العراق، وعلى الحصار الذى فرض عليه، فالذى يعانى فى الواقع معاناة انسانية لاتحتمل، هو الشعب العراقى بكل فئاته، وهو غير مسئول على سبيل القطع عن مسلك قيادتهالسياسية..

لقد أدى هذا الحصار الطويل الى التدهور الحاد فى نوعية حياة المواطن العراقى. يحدث هذا فى الوقت الذى تشهد فيه تقارير الأمم المتحدة أن العراق تقدم كثيرا فى مجال الالتزام بتنفيذ قرارات مجلس الأمن فى مجال التفتيش على الأسلحة، بل وفى مجال اقامة نظام دائم للمراقبة.

مع التدهور الحاد فى معيشة المواطن العراقى، يزداد تآكل شرعية القيادة العراقية، التى فقدت كثيرا من المصداقية بعد ثبوت الخطأ الجسيم فى قرارتها الاستراتيجية الكبرى، وسواء كان ذلك فى الحرب ضد ايران التى كلفت الشعب العراقى الشقيق الملايين من الضحايا، أو فى قرار غزو الكويت والحاقه بالعراق. وحتى نستطيع أن نفهم سر التحركات العسكرية العراقية الأخيرة، لابد لنا أن نتأمل فى سيكلوجية الحصار.

الشعب العراقى محاصر، ليس نتيجة خطئه، وانما نتيجة لازمة للأخطاء المتراكمة والمتزايدة لقيادته السياسية، والقيادة السياسية محاصرة أيضا نتيجة

احساسها بأخطائها التاريخية والتى مهما حاولت الزعم بأنها انتصارات باهرة، فذلك لايمكن له أن يمحو حقيقة صورة العراق المدمر اليوم، والذى كان يوما ما نموذجا لبلد غنى بالموارد، تتم تنميته بصورة كانت جديرة بنقله نقلة حضارية كبرى، لو تمت فى اطار من الحرية والديمقراطية.

لسان حال القيادة السياسية العراقية، «أنا الغريق فما خوفى من البلل».. لقد حاولت عبر جهود شتى فى مجلس الأمن أن ينتهى الحصار، على أساس شهادة حسن السير والسلوك، والتى قدمتها فرق التفتيش الدولية، غير أن الولايات المتحدة الأمريكية أرادت خضوعا كاملا، وتسليما غير مشروط بكل القرارات.. واعترافا واضحا لالبس فيه بترسيم الحدود بين الكويت والعراق، كل ذلك قبل أن يتخذ أى اجراء لفض الحصار، أو حتى التخفيف من قيوده.

ولعل التحركات اليائسة للقيادة العراقية المحاصرة تطرح سؤالا ينبغى أن نفكر فى اجابة عقلانية له. هل من مصلحة المجتمع الدولى ادامة الحصار على العراق بكل قيوده الثقيلة كما هى؟.. أم أنه من الأفضل تخفيف بعض القيود، واتاحة هامش نسبى لحرية الحركة أمام القيادة السياسية العراقية، بما يسمح لها من جانب باسترداد جزء من شرعيتها السياسية المنهارة فى مواجهة الشعب العراقى، وفى نفس الوقت اتاحة الفرصة لها للقبول بالقرارات التى تعتبرها مجحفة بحق العراق ومن أهمها ترسيم الحدود..؟

لقد أثبتت الخبرة التاريخية فى مجال العلاقات الدولية، ان المغالاة التى يمارسها المنتصر فى فرض شروطه على المنهزم من شأنها أن تولد أحقادا تاريخية، قد تترجم الى أعمال انتقامية ولو بعد عقود وعقود.

ما نريد أن نشير اليه، هو أن الكويت والعراق سيظلان جارين الى الأبد..

وحقيقة هذا الجوار تستدعى من القيادة السياسية فى كلا البلدين سياسة جسورة، تبتعد تماما عن منطق الكراهية والسياسات الانتقامية.. ومن ناحية أخرى، فاذا كان قد أمكن فى الحقبة الراهنة ضمان أمن الكويت بمظلة غربية، فمن الذى يضمن أن هذه المظلة ستظل متوافرة على الدوام، وجاهزة تحت الطلب؟

وعلينا أن نتأمل فى كم ونوع التكاليف السياسية والعسكرية والمالية التى ولدتها حركات عسكرية محدودة للحشود العراقية، ألم يكن من الأفضل انتهاج سياسة دولية أكثر عقلانية، وسياسة عربية أكثر رشدا، تدفع بالعراق والكويت الى الالتقاء فى منتصف الطريق؟

سيكلوجية الحصار يمكن أن تؤدى الى كوارث لايمكن التنبؤ بمدى فداحتها، فلماذا لايبحث مجلس الأمن بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية عن سياسة أخرى أكثر مرونة، تجعل العراق يعود مرة أخرى الى المجتمع الدولى فى ضوء احترامه لقواعد ومعايير المجتمع الدولى، مما يسمح له بالالتقاء مرة أخرى مع الكويت فى ظل سياسة عربية جديدة، تقوم على صيغة شاملة للأمن القومى العربى، تضع فى اعتبارها المتغيرات الكبرى التى حدثت فى العالم وفى منطقة الشرق الأوسط؟

ان هناك عالما جديدا يتشكل تحت أبصارنا.. فمجتمع كونى بازغ تظن القوى المهيمنة عليه انها يمكن أن تعيد انتاج نظام الهيمنة القديم بغير أن تعاقب على ذلك، وشرق أوسط يبرز من ركام الخراب والحروب، تظن اسرائيل انها بعبقريتها الفذة تستطيع أن تكون هى موزعة الأدوار، وضابطة الايقاع.. وعلى ذلك أمامنا معركتان لا معركة واحد: صياغة مجتمع كونى عادل، واقامة السلام فى الشرق الأوسط على أساس التكافؤ والندية وليس على قاعدة الهيمنة والاستغلال...

# (٦٤)

## إغتيال العقل !

المحاولة الآثمة التى جرت لاغتيال نجيب محفوظ ليست مجرد حادث اجرامى يكشف عن خسة من خططوا له، وجهالة من قاموا بتنفيذه، وانما هو دليل قاطع على خطورة التيارات الفكرية المتطرفة التى تختفى وراء ستار الدين، وتدعى أن أنصارها ينطقون باسمه، ولايقل عنها خطورة هؤلاء الذين يسعون علانية بيننا يكتبون وينشرون فى صحفنا ومجلاتنا، ويصيحون فى مختلف المؤتمرات داعين للجهاد تارة، وللنضال ضد الظلم والاستبداد تارة أخرى، هكذا بطريقة مجهلة، من شأنها تشجيع الشباب على الدخول مباشرة فى دائرة الارهاب، الذين سرعان ما يصبحون وقودا له فى اطار جهود الدولة والمجتمع المدنى لاجتثاثه من جذوره.

هذه التيارات المتطرفة لم تبدأ مسلسل العنف والارهاب باستخدام السلاح، ولكنها شرعت أولا كتمهيد أساسى لذلك فى عملية «غسيل مخ» منظمة بطريقة منهجية، موجهة للأنصار للانضمام الى الحركات الارهابية، لكى تعد الفرد لتبنى مجموعة من المبادئ والأفكار وترددها فى

---

* الاحد: ٢٣ / ١٠ / ١٩٩٤.

كل حين، تصبح دستورا يحكم سلوكه ويغير مجرى حياته، ويجعله يأتمر بصورة آلية بأوامر من يطلق عليهم «الأمراء» الذين يجب لهم السمع والطاعة. ولعل السؤال الذى ينبغى طرحه هنا: وهل كانت الساحة الفكرية خالية أمامهم، مما جعلهم يصولون ويجولون، ويجندون الأنصار، وأين كانت باقى القوى السياسية والتيارات الفكرية؟.. الاجابة فى تقديرنا تكمن فى أمرين: صراع الأنظمة السياسية، واحتجاب العقل النقدى.

## صراع الأنظمة السياسية

تعرضت مصر فى فترة قصيرة نسبيا، بالمعنى التاريخى للكلمة، الى صراع حاد بين الأنظمة السياسية، بدأ بشكل محدد منذ ثورة يوليو ١٩٥٢.. لقد كانت الثورة بمعتقداتها واتجاهاتها وأساليب عملها انقلابا كاملا على النظام الليبرالى الذى سبقها. واذا اعتبرنا أن هذا النظام شهد تقنينا رسميا له منذ صدور دستور عام ١٩٢٣ فمعنى ذلك أنه عاش حوالى تسعة وعشرين عاما متصلة. ولاينبغى أن ننسى أن مصر كانت خاضعة للاحتلال الانجليزى فى ذلك الوقت، وان النظام السياسى كان ملكية دستورية، ومعنى ذلك وجود ملك على رأس البلاد يملك ولا يحكم كما كان الدستور يقرر، بالاضافة الى وجود تعددية سياسية، تمثلت فى وجود أحزاب سياسية مختلفة، تتصارع للوصول الى السلطة عبر انتخابات دورية.

واذا نظرنا لهذه التجربة الهامة فى تاريخ مصر، لوجدنا أنها كانت فى الواقع تقوم على ركيزتين: الحرية الاقتصادية والسياسية (وان كانت محدودة بحدود تدخل قوات الاحتلال وهيمنة بريطانيا العظمى) وشيوع تجليات العقل النقدى فى كل مجالات الفكر.

شهدت هذه الفترة تبلور مفهوم الحزب السياسى، وتمايز كل حزب عن الآخر فى ضوء القضايا الاجتماعية والاقتصادية التى يدافع عنها، ومدى

جماهيرية كل حزب، ونوعية النخب السياسية من زاوية انتماءاتها الطبقية وتأثيرها على خيارات أعضائها السياسية بالاضافة الى الموقف من القضية الوطنية التى كانت تشغل الوعى المصرى كله، وهى كيفية تخليص البلاد من الاحتلال الانجليزى، واستخلاص استقلال مصر كاملا وغير منقوص.

فى هذه الفترة بالذات تبلورت بوضوح شديد المشكلة الاجتماعية ونعنى بها ظهور الفجوة الكبيرة بين من يملكون وبين من لا يملكون فى ريف مصر وحضرها، وهى المشكلة التى دار الصراع الحزبى والسياسى حول أنسب الحلول لمواجهتها، والتى تراوحت بين الاصلاحية المتطرفة التى تشبثت بالنظام القديم، ولم ترد ادخال سوى تغييرات طفيفة على البنية الاقتصادية والاجتماعية، والراديكالية الثورية التى أرادت قلب النظام كله، واعادة توزيع الثروة على أسس أكثر عدالة. ويستطيع الدارس لهذه الفترة الخصبة من تاريخ مصر، أن يرصد عديدا من مشاريع الاصلاح الزراعى التى قدمت الى المجالس النيابية ورفضت جميعا من قبل النخبة السياسية الحاكمة الذين كان أغلبهم يمثلون كبار الملاك، بالاضافة الى عديد من خطط الاصلاح الاجتماعى والاقتصادى التى ربما كان خير من يعبر عن اتجاهاتها جماعة «النهضة القومية» والتى كان من زعمائها الدكتور إبراهيم بيومى مدكور، ومريت غالى، ومحمد زكى عبد القادر الذى جعل مجلته «الفصول» منبرالها.

غير أنه بالاضافة الى هذه الممارسة السياسية النشيطة، والتى دارت حول القضية الوطنية والمشكلة الاجتماعية، دارت ممارسة فكرية ابداعية، لأنها عكست الصراع بين العقل النقدى الذى مثله مفكرون كبار مثل طه حسين وعلى عبد الرازق ومنصور فهمى وغيرهم، وبين العقل التقليدى الذى كان مصرا على التشبث بالتفسيرات القديمة للنصوص الدينية

والاجتهادات الفقهية، فى تجاهل تام لمتغيرات العصر. وهكذا شهدنا معركتين كبيرتين كانت لهما دلالات بالغة، معركة كتاب الشعر الجاهلى لطه حسين، والتى كانت تاكيدا على الحرية الأكاديمية، وحق الباحث العلمى فى الاجتهاد حتى لو شمل ذلك الكتب المقدسة والنصوص الدينية، والحكايات والأساطير التقليدية التى يتم توارثها جيلا بعد جيل بغير تفحص نقدى. أما المعركة الثانية ذات الدلالة فهى كتاب على عبدالرازق الذى أثبت فيه أن الخلافة ليست من الأصول الاسلامية. ولا ينبغى أن ننسى أنه من العلامات الفارقة فى هذا العصر نشأة الاخوان المسلمين عام ١٩٢٩ مشروعا بديلا للمشروع الليبرالى.

وجاءت ثورة يوليو ١٩٥٢ لتغير شكل الممارسة السياسية تغييرا جوهريا، وتؤثر على الممارسة الفكرية تأثيرا بالغا. ألغيت الأحزاب السياسية عام ١٩٥٤ وانفضت قياداتها وجماهيرها وخضعت البلاد لتجارب مختلفة تدور كلها حول التعبئة الشعبية فى تنظيم سياسى واحد، لا يسمح فيه بالتعددية، ابتداء من هيئة التحرير ثم الاتحاد القومى وأخيرا الاتحاد الاشتراكى. ولم تعد القضية الوطنية هى محور الاهتمام بعد جلاء القوات الانجليزية المحتلة عام ١٩٥٤، بقدر ما أصبحت مواجهة المشكلة الاجتماعية هى الأساس تحت شعار التنمية الاقتصادية،بالإضافة الى قيادة الدعوة الى الوحدة العربية.

ولاشك ان فلسفة التنظيم السياسى الواحد، ومنع التعددية السياسية، أدت الى سيادة الاتجاهات الأحادية فى ممارسات العقل السياسى المصرى، الذى حرم فى هذه الفترة، من مناقشة الخيارات المختلفة، واضعا فى الاعتبار القيود

المتعددة العلنية وغير العلنية على ممارسة حرية الاجتهاد السياسى، سواء بالنسبة للقضايا الداخلية أو فيما يتعلق بالسياسة الخارجية.

ولاشك أن هذا المناخ السياسى الذى كان أحدى سماته ايجاد التوازن بين اليمين واليسار فى مؤسسات الدولة الثقافية، قد ترك آثاره على الممارسة الفكرية، فلم نشهد فى الفترة من ١٩٥٢ حتى ١٩٧٠ محاولات فكرية جسورة تعبر عن حيوية العقل المصرى فى ارتياد المناطق المحظورة، وتناول المشكلات الشائكة، التى تتعلق بتطوير القوى الابداعية فى البلاد وانتشال الجماهير من أسر الخرافة والفكر الدينى التقليدى ودفعها الى آفاق الحداثة والابداع.

وحين تغير النظام وجاءت الحقبة الساداتية بكل توجهاتها السياسية والاقتصادية، والتى قامت على أساس التعددية السياسية المقيدة والانفتاح الاقتصادى، أصبحت الساحة المصرية السياسية والفكرية أشبه بسوق كبيرة تسودها الفوضى، مما أتاح لكل أصحاب الغرائز المكبوتة، سياسية كانت أو فكرية، أن تعبر عن نفسها. وكما سادت الفوضى الاقتصادية حين كان الانفتاح الاقتصادى فى بداياته «سداح مداح» بتعبير أحمد بهاء الدين، فان الغوغائية السياسية ذات الماضى العريق منذ العهد الليبرالى قد أطلت بوجهها القبيح مرة أخرى، وهكذا شهدنا زعمات سياسية وهمية، يتعالى صوتها باعتبارها هى التى ستخلص البلاد من كل أزماتها، كما راقبنا ـ بسلبية تامة فى كثير من الأحيان ـ ظهور واتساع الحركات الاسلامية المعتدلة، والتى رفعت شعارها الشهير «الاسلام هو الحل» تصاحبها الحركات الاسلامية المتطرفة والتى رفعت المدفع وألقت بالقنبلة ليس ضد السلطة ورموزها فقط،

ولكن ضد كل أفراد الشعب، بزعم أنهم يمارسون الجهاد ضد الدولة الظالمة!

انشغلت الأحزاب السياسية بنقد سياسات النظام، ومارست جرائد أحزاب المعارضة فى كثير من الأحيان الغوغائية السياسية، ومارس بعضها بطريقة انتهازية فجة الدفاع عن الارهاب والارهابيين، ولم ينج من هذا بعض الأقلام المرائية فى الصحافة القومية، فى الوقت الذى احتجب فيه العقل النقدى أمام هجمات العقل البدائى الذى يؤمن بالخرافة ويروج للأسطورة باعتبارها أساسا لتأسيس المجتمع الصالح الجديد!

## احتجاب العقل النقدى

ليس لدينا شك فى أن أحد الأسباب الحقيقية لمحاولة اغتيال العقل المصرى عن طريق نشر الفكر المتطرف المتخلف، واعتماد العنف الدموى وسيلة للتغيير الاجتماعى، هو احتجاب العقل النقدى.

ونعنى بذلك على وجه التحديد، ان اللبنات الأولى التى وضعها رواد النهضة في مصر، لم تجد من يبنى على أساسها مؤسسات راسخة، تقوم على حماية حرية الفكر من كل عدوان، فى مواجهة المؤسسات التقليدية التى تعيش للدفاع عن كل ما هو موروث ومتخلف، وبغض النظر عن مفارقته لروح العصر. وأخطر من هذا كله عدوان هذه المؤسسات على حرية التفكير والبحث بغير سند من الدستور والقانون، ومحاولتها فرض الرقابة الفكرية على الابداع، ومطالبتها بمصادرة الكتب التى لاتتفق مع هواها، مما يعكس موقفا بالغ الخطورة على حق العقل النقدى في التعرض لكافة الموضوعات فى ضوء تقاليد البحث العلمى، ومعاييره الأكاديمية الصارمة.

ويمكن القول بأن جماعات الفكر الدينى المتطرف قد استفادت من جهود المؤسسات الدينية التقليدية من ناحية، ومن سلبية قواعد وممثلى التفكير النقدى من ناحية أخرى.

ذلك أن المؤسسات الدينية التقليدية قانعة بآداء دورها التقليدى فى الوقوف سدا منيعا ضد الاجتهاد الفقهى الحقيقى، وهى معزولة عن الجماهير، ولاتتصل بها إلا من خلال خطاب دينى شكلى فى المناسبات الدينية أما الجماعات المتطرفة فقد استطاعت نتيجة سلسلة من القراءات المشوهة للاسلام أن تنتج نصوصا معتمدة على النص الرئيسى «معالم على الطريق» لسيد قطب، لكى تنشر دعوتها، وتجند لها الأنصار من الأميين وأنصاف المتعلمين بل والمتعلمين، الذين لم يستطع النظام التعليمى المصرى أن يدعم فى عقولهم ملكات التفكير النقدى. وسرعان ما تحولت هذه الجماعات الى العنف المنظم، والى الارهاب العشوائى. ولم تعدم هذه الجماعات أنصارا لها داخل المؤسسات الاعلامية ذاتها، وهكذا شهدنا أقلاما تدافع عن سلوكها، وتبرر تصرفاتها، وتتحدث عن العنف والعنف المضاد، وتصف من يحكم عليهم بأحكام صدرت وفقا لمبدأ سيادة القانون ضد الارهابيين من القتلة والمجرمين، بأنهم شهداء!

غير أن الصلة العضوية بين بعض الأصوات الاسلامية التى تصف نفسها بأنها معتدلة وبين التطرف والارهاب ليست فى حاجة الى الاثبات، لأن تحليل خطاب هذه الأصوات ورصد مواقفها، يدل بلا أدنى شك، على أنهم يلعبون لحساب هذه الجماعات دور المبرر، لأنهم يحلمون وهما بقلب النظام الراهن ومقدم النظام الاسلامى الذى سيعيد الفردوس المفقود، وحيث سيكونون هم فى صدراته منظرين وفقهاء للأمراء الجدد!

ولابد لنا أن نرصد ظاهرة تبلورت أخيرا، وهى اتفاق فكر بعض ممثلى المؤسسات الدينية التقليدية مع فكر الجماعات المتطرفة فى كثير من الموضوعات الأساسية كما يظهر ذلك من بعض الفتاوى وبعض بياناتها الرسمية. غير أن كل ذلك لايعفى قواعد التفكير النقدى فى البلاد من مسئوليتها عن احتجاب العقل النقدى. ولاشك أن الجامعة المصرية كانت تاريخيا هى معقل الفكر النقدى، بحكم أن الحرية الأكاديمية هى التى تضمن ممارسة التفكير الحر الابداعى بغير قيود إلا قيود أخلاقيات البحث العلمى وتقاليده ومعاييره.غير أن الجامعة المصرية ـ لأسباب متعددة لا مجال هنا للخوض فيها ـ وبعدما تحولت لتصبح جامعة الأعداد الكبيرة، انسحبت من مجال تدعيم قواعد التفكير النقدى، بعد أن غزتها مجموعات من الأساتذة ممن يميلون الى الاتباع، ويبتعدون عن الابداع عجزا أو انحيازا لأفكار محافظة.

كما ان وسائل الاعلام، بكل تأثيرها على تشكيل العقل المصرى المعاصر، استقالت من أداء وظائفها الفكرية، وأخلت الطريق أمام مهمة الترفيه، بل انها فى كثير من الأحيان تلعب دورا ايجابيا بارزا فى تزييف الوعى.

واذا انتقلنا الى المثقفين الأفراد، الذين يكافحون فى العراء بغير سند من مؤسسة هنا أو هناك، فسنجد أن محنتهم تظهر فى عدم ادراكهم الكامل لخطورة تشتتهم، وأهمية انتظامهم فى مؤسسات ينشئونها هم بأنفسهم، لكى يصوغوا من المشاريع الفكرية على اختلاف أنماطها، ما يمثل الدفاع ضد كل محاولات اغتيال العقل المصرى بواسطة تيارات الاسلام السياسى

التى تعادى الحداثة وكل منجزاتها، ليس ذلك فقط ولكن لكى تبدع المشروع الحضارى الجدير بمصر بكل تراثها العريق فى النهضة الحديثة.

ان السكين التى طعن بها الارهابى نجيب محفوظ، لم تكن موجهة له فقط، ولكنها كانت موجهة لعقل مصر لاغتياله، باعتبار أن نجيب محفوظ هو المثل البارز للعقل المصرى الأصيل المتفتح على العالم.. والذى يؤمن بالعقلانية وبالعلم وبالحرية ويكافح من أجل الدفاع عن الكرامة الانسانية..

# (٦٥)

## دفاعا عن المصلحة القومية !

مراكز التفكير الاستراتيجى منتشرة فى مختلف انحاء العالم المتقدم، ولكنها نادرة فى الوطن العربى، بالرغم من أهميتها القصوى فى ترشيد صانع القرار، وفى رفع الوعى العام بأهمية التفكير العقلانى فى مجال الاختيار بين البدائل، وانتقاء أفضل الحلول لحل المشكلات. وقد كانت مصر رائدة فى انشاء مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بجريدة «الأهرام»عام ١٩٦٨ وهو المركز الذى يحتقل هذه الأيام بيوبيله الفضى، وقد أتيح لى أن أدير هذا المركز لفترة امتدت تسعة عشر عاما كاملة من ١٩٧٥ حتى ١٩٩٤:

ويمكننى التأكيد أن تدعيم المركز وترسيخ قواعد التفكير الاستراتيجى، والذى كشف عنه اصدارنا للتقرير الاستراتيجى العربى منذ عام ١٩٨٥ وحتى الآن كان مغامرة فكرية كبرى تستحق أن نقف أمامها لتحليلها بصورة علمية.

---

* الاحد: ٣٠ / ١٠ / ١٩٩٤.

وقد سبق لعالم السياسة الأمريكى رايموند بيكر أن تعرض لتحليل تجربة المركز بالتفصيل فى كتابه «السادات وما بعده» فى فصل جعل عنوانه «دفاعا عن المصلحة القومية» معتبرا أنه فى هذه العبارة تلخيص دقيق للمهمة التى نذر المركز نفسه للقيام بها، وذلك بناء على تحليله لانتاج المركز العلمى من بحوث السياسة الدولية التى يصدرها المركز.

وليس فى هذه العبارة أى مبالغة فى الواقع. ذلك أننا ونحن نصيغ نسق القيم الذى ستنهض بحوث المركز على اساسه، لم نعتبره مجرد مركز بحوث مصرى، مهمته مساندة صانع القرار فى اتخاذ قراره من خلال تقديم البدائل المدروسة، بقدر ما اعتبرناه مركزا عربيا استراتيجيا، تتمثل مهمته ـ بالاضافة الى المهمة الأولى ـ فى الدفاع عن القضايا القومية العربية من خلال البحث العلمى بكل تقاليده الأكاديمية الصارمة. لقد جاد انشاء المركز عام ١٩٦٨ كرد فعل مباشر للهزيمة العربية عام ١٩٦٧، وتبلور فى أهمية دراسة العدو الاسرائيلى دراسة علمية، وفى تحليل القضية الفلسطينية بصورة شاملة، ولذلك كان الاسم الأول له هو مركز البحوث والدراسات الصهيونية والفلسطينية. ولكن سرعان ما تبين ان هذا الاسم من شأنه أن يضيق من منظور البحث، وهكذا بعد عامين تحول ليصبح مركزا شاملا للدراسات السياسية والاستراتيجية.

ولقد كنا فى هذه السنوات الأولى وأعنى سنوات التأسيس، وتحت ضغط الهزيمة، موزعى المشاعر بين الغضب العارم من الهزيمة التى أحسسنا بمدى التقصير فى حدوثها، وبين الرغبة فى التصدى العلمى للحملة النفسية الشرسة التى قادتها اسرائيل، وروجت لها من خلال بحوث علمية مدعاة، لتشويه الشخصية العربية، مستفيدة فى ذلك بترسانة الفكر

الغربى المتعصب، الزاخرة بالبحوث والمقالات الاستشراقية والتى تشوه صورة العرب تاريخا وثقافة وحضارة. كانت مهمتنا الأولى الدفاع عن الذات القومية من ناحية، والدراسة العلمية لاسرائيل من مختلف الجوانب من ناحية أخرى.

لقد حاولنا فى هذه السنوات أن نحقق المعادلة الصعبة بين الالتزام القومى العربى والموضوعية العلمية، والرؤية النقدية للذات وللآخر، وما أشقها من مهمة قام بها جيل رائد من الأساتذة والباحثين استطعنا ضمهم فى فريق بحثى واحد، وكانوا أول من تخصص فى دراسة المجتمع الاسرائيلى فى مصر.

**الشخصية العربية**

فى الوقت الذى تفرغ فيه أعضاء هذا الفريق لتشريح المجتمع الاسرائيلى ابتداء من عقيدته الصهيونية العنصرية حتى وحداته الاجتماعية الأساسية ممثلة فى الكيبوتز، تصديت للدفاع عن الشخصية العربية، وتفرغت لمدة عامين لكى أنجز كتاب «الشخصية العربية بين مفهوم الذات وصورة الآخر» والذى نشره المركز عام ١٩٧٣ وصدرت له من بعد أربع طبعات أخرها هذا العام. لم أشأ أن أقوم بدفاع عاطفى عن الشخصية العربية، وانما عمدت الى تأصيل مفهوم الشخصية القومية كما يستخدم فى علم النفس الاجتماعى، واخترت مفهوم الشخصية الاجتماعية كما صاغه عالم النفس الأمريكى المعروف ايريك فروم، لكى أقيم تحليلاتى على أساسه، ثم أخضعت المقولات الاسرائيلية عن الشخصية العربية الى نقد علمى صارم، وخصوصا دراسة شهيرة للأكاديمى الاسرائيلى الجنرال هاركابى والذى كان مديرا للمخابرات الاسرائيلية قبل أن يتفرغ للبحث والتدريس فى الجامعة. مقالة هاركابى «لماذا هزم العرب فى حرب الستة أيام» كانت أشبه بالطنعة النافذة الموجهة الى الشخصية العربية، لأنه قدم تحليلا سوسيولوجيا

لكى يثبت أن العرب فرديون بالطبيعة، وانهم عاجزون عن المبادأة، وانهم مدربون على الكذب فى كل المواقف، وهم بالتالى يمثلون شعوبا كسولة عاجزة عن الانجاز!

لم تكن دراسة هاركابى مجرد دراسة علمية منشورة فى مجلة أمريكية معروفة هى «اوربس» بقدر ماكانت الحلقة الأساسية فى حملة الحرب النفسية الموجهة ضد العرب، لنشر اليأس والقنوط بين صفوفهم من امكانية التصدى للاحتلال الاسرائيلى، ولاقناع الرأى العام الغربى أن هؤلاء العرب مجرد شعوب خاملة ميئوس منها، وليس على الغرب أن يقلق من ردود فعلها، ومن ثم فان السياسة الغربية والأمريكية أساسا يمكن فى تنسيقها مع السياسة الاسرائيلية ان تهيمن على المستقبل العربى الى الأبد، بما يتضمنه ذلك من السيطرة على منابع النفط وضمان تدفقها، والاستيطان الاسرائيلى الدائم فى الأراضى العربية التى احتلتها اسرائيل عقب هزيمة حرب يونيو عام ١٩٦٧ . وكانت المهمة صعبة فى القيام بهذا البحث المضاد ــ ان صح التعبير ــ دفاعا عن الشخصية القومية من جانب، ولكن بحثا فى سلبياتها من جانب آخر بكل تجرد وموضوعية، لأن الهدف كان واضحا امام اعيننا، وهو كيف نضمد جراح الهزيمة النفسية، وكيف نعد الشعب العربى لحرب التحرير ضد اسرائيل ؟.. لم تكن مهمتنا علمية خالصة، ولكنها أيضا كانت تعبوية، هدفها الواضح والصريح تثبيت اليقين فى قدراتنا كعرب، والتدليل على أننا لم نصبح جثة هامدة بعد الهزيمة، كما سبق للكاتب الاسرائيلى شاؤول فريدلاندر أن قرر بكل اطمئنان فى كتابة الشهير «تأملات حول مستقبل اسرائيل» الذى نشره بعد الهزيمة. ولقد كانت حرب أكتوبر المجيدة عام ١٩٧٣ شفاء لصدورنا، وبرهانا على صدق

تحليلاتنا العلمية التى لم تأت من فراغ، ولكنها قامت على أساس المنهج التاريخى والدراسة المقارنة، والتحليل النفسى الاجتماعى للشخصية العربية. هذه الحرب التى قامت على أساس التنسيق الدقيق بين مصر وسوريا، لتنسف المقولة الاسرائيلية الخاصة بالفردية وعدم القدرة على التعاون الخلاق، وتجلى فيها الدعم العربى من قبل الدول العربية التى ليست على خط المواجهة وفى مقدمتها المملكة العربية السعودية بقيادة الملك فيصل رحمه الله، والذى استخدم سلاح النفط العربى بكل جسارة لأول مرة فى التاريخ العربى الحديث، مما أحدث زلزالا حقيقيا فى أوساط النفط العالمية، وفى صفوف الدول الغربية الكبرى.

لقد كان عبور خط بارليف معجزة عسكرية فى ذاته، ولكنه عكس اقدام المحارب المصرى، كما كان تقدم الجيش السورى فى الجولان اعلان عن صلابة المقاتل العربى. الحرب كلها كانت قطعا حاسما لسلسلة حتمية الهزيمة، التى أرادتها اسرائيل والقوى الغربية أبدية.

## الرؤية الاستراتيجية العربية

انتهت حرب أكتوبر وتبعتها تطورات سياسية كبرى، كان أهمها ابرام اتفاقية كامب ديفيد، وتوقيع المعاهدة المصرية ـ الاسرائيلية، والتى فتحت طريق التسويات السليمة الذى احتدم الجدل حوله، تحت شعار الأرض فى مقابل لسلام.

جرت فى النهر العربى مياه كثيرة، بعد كامب ديفيد والمقاطعة العربية لمصر.. غير أن التحولات فى الوطن العربى، وخصوصا المحاولات التى بدأتها مصر لترويض العدوانية الاسرائيلية من خلال المفاوضات بعد أن كسرت

شوكتها فى حرب أكتوبر، دعتنا فى مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية الى أن نقدم على مغامرة فكرية كبرى وهى القرار الخاص باصدار تقرير استراتيجى عربى سنويا وذلك عام ١٩٨٥. كان احساسنا أننا قد تزودنا بالخبرة اللازمة بعد أن أصدرنا حوالى مائة وخمسين كتابا فى مختلف الموضوعات التى تتعلق باسرائيل وبالوطن العربى وبالمشكلات الاستراتيجية المتنوعة. ولكننا كنا نفتقر الى تقرير استراتيجى سنوى يعبر عن رؤية عربية بصيرة للنظام الدولى والنظام الاقليمى العربى والمجتمع المصرى. واذكر اننى حين عرضت الفكرة على مجلس خبراء المركز وكان يضم فى هذا الوقت مجموعة من خيرة أساتذة وخبراء العلوم السياسية والاقتصادية، أن الدهشة تملكتهم، على أساس من عدم اليقين على قدرة المركز على اصدار تقرير سنوى متميز، يجمع بين التوثيق والتحليل والنقد فى آن واحد، ويكون على مستوى التقارير الاستراتيجية التى تصدر من لندن وباريس وتل أبيب. غير أن المهمة الأصعب كانت هى الاستقرار على منهجية عملية تكفل انجاز العمل فى التوقيت المناسب وبالدقة العلمية المطلوبة وبالشمول الفكرى المأمول. واستطعنا من خلال فترة اعداد طويلة أن نستقر على هذه المنهجية التى اقترحتها بعد تأمل طويل، وهكذا صدر التقرير الاستراتيجى العربى عام ١٩٨٥ ليخرج منه حتى الآن تسعة أعداد، والذى أصبح مرجعا عربيا أساسيا لصانعى القرار والأساتذة والباحثين ولعموم القراء، بالاضافة الى أنه أصبح مرجعا عالميا، لأنه الوحيد الذى يتضمن رؤية استراتيجية عربية، تضع فى اعتبارها كافة الأفكار المطروحة على الساحة العالمية قبل أن تتخذ منها موقفا نقديا.

استقر التقرير الاستراتيجى العربى فى المكتبة العربية، وأصبح تقليدا سنويا أن يعقد مركز البحوث والدراسات السياسية بجامعة القاهرة مؤتمرا يستمر

لمدة يومين للمناقشة النقدية لكل جوانب التقرير يقوم بها مجموعة مختارة من الأساتذة والمتخصصين. وكان آخرها المؤتمر الذى انعقد الأسبوع الماضى والذى دعيت فيه لألقى المحاضرة الختامية عن «مستقبل الدراسات الاستراتيجية» وأصبح هذا المؤتمر النقدى مدرسة فى ذاته، يحضرها شيوخ الباحثين وكبار المثقفين بالاضافة الى جموع الشباب من الطلبة والباحثين الذين يسعون الى أن يكون لهم مكان فى مسيرة البحث العلمى الحافلة بمختلف الأجيال.

## حوار الأجيال

لم يتصد المركز فقط للمشكلات الاستراتيجية لبحثها وتحليلها ونشر التقارير عنها سواء فى سلسلة كتبه، أو فى التقرير الاستراتيجى العربى السنوى، أو فى السلسلة التى أصدرها بعنوان «أوراق استراتيجية» والموجهة لصانعى القرار، ولكنه اهتم اهتماما خاصا بتربية كوادر البحث العلمى وفقا لخطة محكمة. يضم المركز الآن أربعة أجيال، ويعرف من أتيحت لهم فرصة ادارة مراكز الأبحاث من الخبراء والباحثين، أن تربية الأجيال الجديدة على قيم وتقاليد البحث العلمى تكاد أن تكون أشق المهام جميعا.

ذلك لأن المسألة لا تتعلق فقط بتعليمهم أصول البحث العلمى، أو بتدعيم ملكاتهم النقدية، ولكنها تتعلق فى المقام الأول بكيف يمكن تشكيل فريق بحثى متجانس من باحثين ينتمون الى أجيال مختلفة، بما يتضمنه ذلك من اختلاف رؤى العالم التى يصدرون عنها، وتعدد الأيدولوجيات السياسية التى يتبنونها.. كيف يمكن الفصل بين العلم بكل تقاليده الصارمة ومتطلباته الموضوعية الدقيقة، وبين الأيديولوجيا بكل حرارتها وما تحدثه لدى معتنقيها من شرارة فكرية قد تجعلهم يحيدون عن

الموضوعية، ويذهبون بعيدا مع الهوى؟.. هذه مشكلة احتاجت سنوات من التدريب والمران، الى أن استقرت القيمة وترسخ التقليد، وأصبح الباحث قديرا على كبح جماح نفسه، وهو يحلل مختلف المشكلات، خاضعا لتقاليد البحث العلمى.. لم تكن المسيرة هادئة كما قد يظن البعض، بل أن الخلاف كثيرا ماكان يحتدم ليس فقط بين ممثلى الأجيال المختلفة، ولكن بين أصحاب الرؤى السياسية المتضاربة.

ولكن بالرغم من ذلك فقد كانت هناك امكانية لحل هذه الخلافات لأننا كنا نعيش فى عالم يتسم بقدر كبير من الثبات النسبى. هناك الغرب الرأسمالى يقابله الشرق الشيوعى وعلى الأطراف هناك العالم الثالث بكل مشاكله. الصراع الأيديولوجى كان على أشده، والدول الغربية تحاول بسط هيمنتها على العالم من خلال الهجوم الدائم على الاتحاد السوفيتى لتقليص نفوذه، واسرائيل تقف بمشروعها التوسعى ضد الدول العربية والمعركة مستمرة. الخريطة بكل تعقيداتها كانت واضحة المعالم الى حد كبير. ولكن الآن وبعد أن شهد العالم عام ١٩٨٩ أكبر انقلاب فى القرن العشرين، اختلت الموازين، وأصبحنا نمر فى مرحلة فى العلاقات الدولية تتسم بالسيولة. أما فى الوطن العربى فقطار التسوية السلمية يشق طريقه ويتقدم، ولم يبق سوى سوريا ولبنان. عالم جديد يتشكل، وشرق أوسط يعلو صوته كتنظيم يطمح الى أن يحل محل النظام الأقليمى العربى، وصيحات الاقتصاد الحر والسوق تملأ الأسماع، وكلمات مثل الاشتراكية تذوى، ودعوات الوحدة العربية تنحسر.

ترى كيف يتصدى الباحثون الاستراتيجيون العرب من مختلف الأجيال لهذه التحديات الجسيمة؟.. وكيف يشقون طريقهم حتى لو سلموا

بالمتغيرات دون أن يستسلموا لها؟.. مهمة لاتحتاج فقط الى قدر كبير من الابداع، ولكن الى طاقة ضخمة من الالتزام القومى بقضايا الأمة العربية.

وهكذا نعود مرة أخرى بعد ربع قرن لكى نواجه الاشكالية التى بدأنا بها وهى كيفية التوفيق بين العلم والقومية..؟

واذا كنا نؤمن بأن كل باحث علمى أصيل ينطلق عادة فى مسيرة البحث العلمى لتحقيق مشروع فكرى حدد ملامحه ورسم تضاريسه، فليس معنى ذلك عدم حساسيته للمتغيرات الدولية والاقليمية التى من شأنها أن تدخل تعديلات متعددة على رؤاه قد تكون يسيرة أو جسيمة حسب الأحوال. غير أن الزلزال الذى حدث العالم عام ١٩٨٩ لم يكن من نوع المتغيرات التى تدفع بالباحث الى مجرد مراجعة آرائه أو اعادة صياغة مواقفه، بل من شأنه لفرط عمقه أن يجعل الباحث الذى يتسم بالنزاهة الفكرية أن يراجع مجمل اطاره النظرى، ومن حق الباحث أن يعيد النظر فى هذا الاطار بشرط ألا يكون ذلك انقلابا فجائيا ليست له مقدمات، وضرورة ألا يكون ذلك تحقيقا لأغراض انتهازية.

ومن هنا يمكننا التأكيد أن الجيل الراهن للخبراء لابد لهم فى القريب أن يتصدوا لمهمة اعادة صياغة نسق القيم الذى يصدرون عنه، بشرط أن يعترفوا بفضل السابقين والا يحاول بعضهم انكار الدور الرائد، أو نسبته لأجيال مجهلة من الباحثين عبر الزمن.. فليست هناك آفة يصاب بها الباحث المحترم مثل آفة تزييف التاريخ!!!

# (٦٦)

## مصر والقرن الحادى والعشرون
## هوامش على المتن

عقدت جمعية خريجى المعهد القومى للادارة العليا مؤتمرها السنوى فى الاسكندرية ـ كما هى عادتها كل عام ـ فى الأسبوع الماضى. وهى نموذج بارز لمؤسسات المجتمع المدنى التى استطاعت عبر أكثر من ثلاثين عاما ان تحافظ على تقاليدها، وان تفتح باب الحوار واسعا وعريضا حول أبرز مشكلات مصر المطروحة على الساحة..

والجمعية معروفة بانفتاحها الفكرى، اذ جرت العادة على دعوة متحدثين ومحاضرين ينتمون الى تيارات فكرية شتى لعرض رؤاهم على اعضاء المؤتمر الذى يضم نخبة من أبرز المديرين والقياديين وصانعى القرار الاداريين فى مصر وقد شرفت بالاشتراك محاضرا ومتحدثا اكثر من مرة فى هذا المؤتمر المتميز. ولم استطع الاشتراك هذا العام نظرا لظروف صحية

* الاحد: ٦ / ١١ / ١٩٩٤.

طارئة، غير ان هذا لم يمنعنى من تتبع اخبار المؤتمر ورصد ما دار فيه من مناقشات.

ولعل من ابرز وقائع المؤتمر هذا العام، ان الذى دعى لالقاء المحاضرة الافتتاحية فيه هو الاستاذ محمد حسنين هيكل، وكان موضوعه مصر والقرن الحادى والعشرين. والمحاضر ليس فى حاجة الى تعريف به، فقد استطاع عبر عشرات الكتب ان يرسخ شهرته ليس فقط باعتباره من ابرز الصحفيين العالميين، ولكن باعتباره مؤلفا له رؤية بصيرة للعالم، ومؤرخا متميزا لمصر الحديثة. ومحاضرته التى نشر الأهرام ملخصا وافيا لها تستحق ان نقف امامها طويلا، معتمدين على النص الاصلى لها، نظرا لما تضمنته من أفكار وتحليلات متعمقة تتعلق بالمستقبل.

قواعد المنهج فى الإدارة السياسية

يلفت النظر بشدة ان الاستاذ هيكل بدأ محاضرته بما يمكن ان نطلق عليه قواعد المنهج فى الادارة السياسية. وفى تقديرنا ان كل مبدأ من المبادئ الستة التى تعرض لها يحتاج الى مناقشة مستفيضة.

لقد قرر ان ادارة أى سياسة تتطلب «ان يكون هناك هدف أو أهداف عامة مرغوب فيها ومطلوب تحقيقها، وتكون هذه الرغبة وهذا الطلب موضع اجماع أو أغلبية وطنية مقتنعة به وعلى استعداد للعمل من أجله والبذل فى سبيله».

غير ان هذا الهدف او الأهداف له شروط لابد ان تتوافر وقد نص عليها الاستاذ هيكل كما يلى:

(ان يكون هذا الهدف واضحا ومحددا، لانه ليس اخطر فى السياسة من

الرؤى العامة والتحركات التى لا ترى لنفسها، وهكذا تركز بصرها عليه باستمرار، وقد تحيد عنه بحكم طبيعة الارض، لكنها اذ تحيد تلتف اليه من مسلك آخر).

وشرط آخر «ان تكون لهذا الهدف امكانية فعلية أو مضمونة تسمح بتحقيقه. فليست هناك فائدة من اهداف واضحة ومحددة، اذا كانت الوسائل والادوات الضرورية لنوالها ليست موجودة وليست محتملة»

فى تقديرنا ان الاستاذ هيكل بتحديده هذه المبادئ للادارة السياسية يتكلم بغير ان يشير الى ذلك صراحة عن أهمية الانطلاق من مشروع قومى محدد. وفكرة المشروع القومى أو المشروع الحضارى طرحت فى الساحة الفكرية المصرية منذ سنوات ودار حولها نقاش وجدل محتدم بين مختلف التيارات السياسية.

لقد طرحتها مجموعة من المثقفين اولا، حين أحسوا ان هزيمة يونيو ١٩٦٧ وما تلاها من احداث جسام وتحولات كبرى تحتاج منا الى اعادة صياغة الاهداف الوطنية المصرية اخذا فى الاعتبار المتغيرات الدولية والاقليمية والمحلية. واذا كانت حرب أكتوبر المجيدة عام ١٩٧٣ . كان من نتيجتها استعادة اليقين فى القدرة المصرية، والاستعداد للانجاز والتضحية، فان هذا لم يمنع استمرار المناقشات حول المشروع القومى أو الحضارى. ذلك لانه كان هناك احساس عميق بضرورة التأمل النقدى فى حصاد المشروع الحضارى الذى تبنته ثورة يوليو ١٩٥٢ . هذا المشروع ـ نستطيع ان نؤكد ـ كانت تؤيده الاغلبية الساحقة للشعب المصرى، لانه بكل بساطة حمل فى ثناياه كل اشواق الطبقات المصرية العاملة فى العدل الاجتماعى والحرية

والاستقلال الوطنى، وبناء القدرة الذاتية ـ لقد كان هذا المشروع كما قررنا اكثر من مرة تجسيدا حيا قام به الضباط الاحرار بقيادة جمال عبد الناصر للمشروع الوطنى الذى نسجت اطرافه القوى الوطنية المصرية قبل الثورة ١٩٥٢ من اليمين الى اليسار. جاءت الثورة وهناك عناصر مشروع وطنى، متناثرة، وان كانت محددة، متعددة، وان كان تجمع بينها بنية واحدة، عمادها الحرية والعدل والتحرر.

اتيح لهذا المشروع الوطنى ان تتبناه الثورة ليصبح هو المشروع الحضارى لمصر فى الفترة الممتدة من عام ١٩٥٢ حتى عام ١٩٧٠، وفى ظله تم تحرير البلاد من الاحتلال الانجليزى عام ١٩٥٤، وصدرت قوانين الاصلاح الزراعى لتحرير الفلاح المصرى من ربقة الاستغلال، ودعمت حقوق العمال، وبدأت اكبر عملية لتصنيع مصر فى اطار من التنمية الشاملة للمجتمع، ورسخت المكانة الرائدة لمصر فى محيطها الاقليمى وهى تتزعم الدعوة للوحدة العربية، وبرز دورها الطليعى فى حركة عدم الانحياز.

وهكذا يمكن القول بان هذا المشروع الحضارى الذى لم يتح له اكثر من ثمانية عشر عاما لكى يرسخ اقدامه، ويؤكد مشروعيته شاءت الظروف الدولية والاقليمية ان يواجه موقفا عصيبا عام ١٩٦٧، حين انتهى الصراع العسكرى بين مصر واسرائيل بالهزيمة الشهيرة، التى كانت فى الواقع نقطة انقطاع بالغة الخطورة فى المسيرة المصرية والعربية لما ترتب عليها من آثار سلبية عميقة، بالرغم من ان حرب اكتوبر ١٩٧٣ قد صححت بعضا من الموازين التى اختلت.

المشروع الحضارى لثورة يوليو ١٩٥٢ الذى انعقد عليه الاجماع كما

قررنا، ظهرت سلبياته فى كونه لم يستطع ان يفض الاشتباك بين المؤسسة العسكرية والمؤسسة السياسية من جانب، وفشل فى ايجاد حلول حقيقية لمشكلة الحرية السياسية فى إطار التنظيم السياسى الوحيد الذى ظل النظام السياسى مصمما عليه حتى النهاية، فى عداء واضح للتعددية السياسية والفكرية.

## أزمة المشروع الحضارى

سقط المشروع الحضارى ـ بالمعنى التاريخى للكلمة ـ مع هزيمة يونيو ١٩٦٧. واصبحت البلاد بعد هذا العام بالرغم من كل الجهود الفائقة التى بذلها جمال عبد الناصر حتى رحيله عام ١٩٧٠ ـ وما تلاها من جهود بذلها الرئيس السادات بعد ذلك بلا مشروع حضارى متماسك. غير ان الدقة تقتضينا هنا ان نسجل ان الرئيس السادات قرر ان احدى مهامه التاريخية هى تقليص نفوذ المشروع الحضارى الناصرى، ليس ذلك فقط، وانما هدم اجزاء رئيسية من مكوناته. وربما لم تكن هذه العملية سلبية تماما، ذلك ان الهدم والبناء عملية اجتماعية تمارسها كل النظم السياسية فى العالم، بشرط ان يتم ذلك وفقا لرؤية بصيرة تدرك؛ أبعاد الحاضر، وتستشرف آفاق المستقبل. بالنسبة لما حدث فى مصر فى ظل الرئيس السادات، يمكن القول بانه قام بعمليتين مترابطتين: تفكيك بنية النظام السلطوى وخصوصا فى مظاهره البارزة والتى كان ابرزها احتكار تنظيم سياسى وحيد للعمل السياسى وفتح الباب امام التعددية السياسية باقامة المنابر اولا ثم الاحزاب، والعملية الاقتصادية وهى فض احتكار الدولة للنشاط الاقتصادى، بفتح الباب امام القطاع الخاص للاسهام فى التنمية، والغاء

عديد من القوانين التى كانت تقيد الحركة الاقتصادية وتفرض هيمنة الدولة.

تمت هذه الممارسات فى مناخ فكرى رسمى يكره فكرة الالتزام الايديولوجى ويراها قيدا على حركة القيادة السياسية، ويرفض فكرة المشروع القومى لانها تلزم صانع القرار بمجموعة متماسكة من القيم والمعايير، يمكن ان تكون اساسا للحساب السياسى من زاوية ابتعاد السياسات والتشريعات عنها او اقترابها منها، بالاضافة الى ان المشروع من شأنه بالضرورة ان يعلن عددا من الاهداف المحددة، وينص على الوسائل الكفيلة بتطبيقها.

ويمكن القول بان التعددية السياسية فى الحقبة الساداتية كانت تعددية مقيدة، صممت فى ضوء النموذج الثلاثى لليمين والوسط واليسار، غير انها سرعان ما تمردت على هذا التصميم المسبق، وفوجئ الرئيس السادات بعد توقيع مصر على اتفاقيات كامب دافيد بتحولات غير محسوبة فى مواقف ومواقع بعض الاحزاب السياسية، ومن ابرزها حزب العمل، كما ان الاخوان المسلمين الذين فتح لهم الباب واسعا وعريضا للعمل والنشر والنشاط، انقلبوا عليه، وهكذا فى آخريات ايامه احس ان الساحة السياسية فقدت انضباطها المرجو، وسادتها الفوضى ـ من وجهة نظره ـ ولم يجد سبيلا فى يوم ما سوى ان يعتقل اكثر من ألف شخصية سياسية وعامة من مختلف التيارات، سعيا وراء فرض الانضباط على الساحة.

أما من الناحية الاقتصادية، فيمكن القول بان العملية الكبرى التى اطلق عليها «الانفتاح الاقتصادى» كانت ـ فى سنواتها الأولى ـ ايذانا بعهد من

الفوضى الاقتصادية غير مسبوقة فى تاريخ مصر الاقتصادى. وهى فترة سادتها ظواهر الانفلات من المعايير، والهروب المتعمد من المحاسبة القومية، والفساد المعمم، والاثراء بلا سبب، وشيوع القيم الاستهلاكية، والتغيير الفوضوى لاسلوب الحياة فى مصر، والصعود الطبقى السريع لشرائح اجتماعية متعددة، والهبوط الطبقى التدريجى للطبقات الوسطى.

مرت هذه الفترة بايجابياتها وسلبياتها، وشهدت البلاد بعد ولاية الرئيس محمد حسنى مبارك، محاولات متعددة لترشيد الأداء السياسى والاقتصادى. فى المجال السياسى ـ وبالرغم من عديد من القيود التى ما زالت تكبل حركة الاحزاب السياسية ـ اتيحت لكافة التيارات السياسية حرية كاملة للتعبير لم تشهدها مصر منذ وقت بعيد، ويظهر ذلك واضحا فى خطاب الصحف الصادرة عن الاحزاب السياسية المعارضة، والذى يتناول بالنقد كل الامور المتعلقة بالسياسة الخارجية والسياسة الداخلية على السواء، وفى تجاوز احيانا يصل الى حد الغوغائية الاعلامية والسياسية! غير ان ذلك المؤشر لا يصلح للحكم على الممارسة السياسية! فتأثير الاحزاب السياسية فى الشارع مازال محدودا للغاية، ومازالت عضوية المواطنين فى الاحزاب بالغة الانخفاض، مما يكشف عن أزمة حقيقية فى المشاركة السياسية، ومما يكشف عنها ايضا قلة عدد المشاركين فى الانتخابات.

واذا كان رئيس الجمهورية قد اصدر منذ ايام قرارات بقوانين لتغيير بعض الاوضاع التى اتفقت القوى السياسية فى جلسات الحوار الوطنى على ضرورة تغييرها، الا ان احزاب المعارضة لا ترى فى هذه القوانين تغييرات جوهرية فى القواعد التى تحكم الممارسة السياسية فى مصر، والتى تراها

مقيدة بحكم كبير من القوانين المقيدة، والاعراف والممارسات المشروعة وغير المشروعة.

ولاشك ان هناك اسئلة سياسية كبرى مازالت معلقة، لان الجدل يحتدم حولها، ليس هناك اجماع عليها. واهمها على وجه الاطلاق كيف يمكن ادماج تيار الاسلام السياسى فى إطار الممارسة السياسية المشروعة؟

ومن ناحية اخرى، كيف يمكن فتح الطريق نحو امكانية تداول السلطة بشكل حضارى بين كافة الاحزاب السياسية فى ضوء ضوابط دقيقة لاجراء الانتخابات بطريقة تتسم بالنزاهة.

أما فى مجال ترشيد الاداء الاقتصادى فيمكن القول بأن مصر حاولت ان تطبق بطريقة عقلانية وتدريجية سياسات التكيف الهيكلى، فيما انعكس بشكل ايجابى على اداء الاقتصاد المصرى. ويمكن القول بان المعركة المحتدمة بين الحكومة المصرية وصندوق النقد الدولى تدور حول التكاليف السياسية والاجتماعية لاى اصلاح اقتصادى. ولقد ادركت القيادة السياسية المصرية مبكراً، انه لا يمكن لأى اصلاح اقتصادى ان ينجح لو أدى ذلك الى عدم استقرار سياسى.

بعبارة اخرى، يمكن القول باننا فى المجال الاقتصادى مازلنا الى حد كبير فى مجال رد الفعل، ونعنى على وجه التحديد محاولة اصلاح الهياكل الاقتصادية، التى هى بلا شك مقدمة ضرورية لأى انطلاقة.

وهكذا يمكن القول باننا نمر بمرحلة أزمة المشروع الحضارى المصرى، ونعنى بذلك على وجه التحديد، اننا فى غمار نقدنا لبعض قيم المشروع الحضارى الناصرى، وفى ضوء ابتداع ممارسات سياسية واقتصادية جديدة،

لم نصل بعد الى مرحلة صياغة دقيقة لمعالم المشروع الحضارى الذى سيقود المسيرة المصرية فى القرن الحادى والعشرين.

ولذلك لسنا بعيدين عن الحقيقة حين نقرر ان المبدأين الثانى والثالث يدعو اليهما الاستاذ هيكل فى قواعد المنهج للادارة السياسية التى وردت فى صدر محاضرته، وهى دعوة صريحة لتحديد الاهداف الواضحة المحددة، التى يمكن فعليا تحقيقها على ارض الحقيقة، ليست فى الواقع سوى مطالبته بصياغة مشروع حضارى جديد، يتجاوز سلبيات الماضى ويستشرف المستقبل بناء على رؤية نقدية دقيقة للتفاعلات العالمية.

ولكن يبقى السؤال: هل الشروط الموضوعية فى مصر اليوم تسمح بصياغة مشروع حضارى يحظى بالاجماع الوطنى المطلوب وتكون له الشرعية الواجبة؟ وهل المشروع الحضارى يمكن ان يكون ابداعا نظريا لمجموعة من المفكرين أم انه ـ بحسب التعريف ذاته ـ لابد ان يكون بلورة للخبرة المصرية التى تشكلت فعلا على ارض الواقع؟

غير إنه بالاضافة الى هذه الاسئلة المهمة فى حد ذاتها، هناك تساؤل جوهرى يتعلق بالامكانية الموضوعية لصياغة مشروع حضارى مستقل ونحن على مشارف القرن الحادى والعشرين الذى ستسوده موجات الكونية السياسية والاقتصادية والثقافية.

بعبارة اخرى هل يمكن لنا ان نستخلص ارادتنا السياسية المستقلة، والتى تتجلى فى تحديد اهداف مشروعنا ووسائل تحقيقها، بغير ان نعمل اولا على تحديد موقفنا من النظام العالمى المهيمن، والنظام الاقليمى العربى الزاخر بالتغيرات، وخصوصا فى مرحلة السلام الاسرائيلى العربى؟

اسئلة تستحق ان نتابع اجابتها فى المقالات المقبلة.

## القسم الثالث

# أوراق سياسية

# (٦٧)

# جمال حمدان..
# مؤرخا لشخصية مصر

رحل جمال حمدان عن عالمنا فى ظروف مأساوية من شأنها أن تثير أبلغ آيات الحزن والآسى لدى قرائه فى مصر والعالم العربى. رحل المفكر المبدع الذى لا يقل تأثيره فى ميدان العلوم الاجتماعية عن تأثير مؤرخ فرنسا الكبير «بروديل» مؤسس «مدرسة الحوليات» والذى أحدث أكبر ثورة فى علم التاريخ. تماما مثلما أحدث جمال حمدان أكبر ثورة فى علم الجغرافيا. لأنه حولها إلى علم اجتماعى موسوعى شامل. واستطاع بذلك أن يعالج كل أمور مصر الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والاستراتيجية، معتمدا أسلوب أدبى فريد، يجعل صاحبه من كبار اصحاب الأساليب الرفيعة فى الأدب العربى المعاصر.

ألف جمال حمدان عديدا من الكتب، ولكن مما لا شك فيه أن كتاب «شخصية مصر» هو واسطة العقد بين كتبه جميعا. وقد سبق أن دعتنى مجلة «عالم الكتب» لكتابة عرض نقدى للمجلد الثالث من الكتاب،

* الأهرام: ١٩/ ٤/ ١٩٩٣.

وكان ذلك مناسبة لى لكى انظر نظرة شاملة إلى هذا العمل الموسوعى الفريد فى كلياته، نظرية ونتائج. كانت تربطنى بجمال حمدان صداقة عميقة، ولكنها أبدا لم تحرمنا من متعة الاختلاف الفكرى أحيانا، وكان يتقبل النقد بصدر رحب، ويجيد الحوار الفكرى المسئول.

## الجغرافيا علم العلوم؟

فى دراستى لكتاب «شخصية مصر» تساءلت منذ البداية: كيف يمكن أن يكون كتاب «شخصية مصر» كتابا فى الجغرافيا ألفه أستاذ للجغرافيا؟

الجغرافيا بالنسبة لكثيرين قبل ظهور الكتاب كان علما وصفيا بعيدا عن مناقشة أمور المجتمع من سياسة واقتصاد واجتماع بل ونواح استراتيجية. ولكن ظهور جمال حمدان أدى إلى ثورة فى الكتابة الجغرافية. فلأول مرة تصبح الجغرافيا علما جماهيريا. استطاع جمال حمدان بعبقريته الفذة أن يجعل الحقائق الجغرافية عن مصر تتسرب إلى عشرات الألوف من القراء الذين أقبلوا على قراءة الكتاب. كيف؟ لقد تم ذلك من خلال تبنى جمال حمدان لمفهوم واسع وعريض لعلم الجغرافيا.

فى السطور الأول للجزء الأول (ص١١) وتحت عنوان «مقدمة فى الشخصية الأقليمية، يقدم المؤلف تعريفا للجغرافيا بأنها «التباين الأرضى» أى التعرف على مختلف المستويات، ثم ما يلبث أن يضيف..

ومن الطبيعى أن تكون قمة الجغرافيا هى التعرف على «شخصيات الأقاليم» والشخصية الأقليمية عنده هى «شئ أكبر من مجرد المحصلة الرياضية لخصائص وتوزيعات الأقليم»، أى شئ أكبر من مجرد جسم

الأقليم وحسب. فهى أنما تتساءل أساسا عما يعطى منطقة تفردها وتميزها بين سائر المناطق. محاولة أن تنفذ إلى «روح المكان» لتستشف «عبقريته الذاتية» التى تحدد شخصيته الكامنة، وهكذا يضع المؤلف القارئ ـ منذ السطور الأولى ـ على بداية الطريق الطويل الذى سيصحبه فيه. وهو حين يتعرض لعلم الجغرافيا يكاد، برغم نفيه لذلك، أن يعتبرها ـ على غرار ما كان ينظر للفلسفة ـ علم العلوم فهو حين يقرر أن البحث فى الشخصية الاقليمية لم يكن من عمل الجغرافيين وحدهم، بل بحث فيه المؤرخون أيضا، ويشير إلى كتابات حسين مؤنس، وشفيق غبريال، وصبحى وحيدة، وحسين فوزى يعود فيقرر (١٣) ولكن لعل طريق الجغرافى أكثر غنى وتنوعا مع ذلك فى المناهج والطرائق، وربما كان كذلك أرحب آفاقا حيث يجمع تلقائيا بين الزمان والمكان ابتداء من الجيولوجيا حتى الأركيولوجيا ومن الفلك حتى الأنثروبولوجيا أن لم يكن هذا تعريفا للجغرافيا بأنها العلوم فماذا يعنى اذن؟ ومع أن اعتزاز العلماء الاجتماعيين بتخصصاتهم العلمية واعتبار فروعهم هى «الأصل» وكل ما عداها توابع (حدث هذا بالنسبة للفلسفة ولعلم الاجتماع، ولعلم الاقتصاد، ولعلم السياسة)، الا أن الحقيقة أن. جمال حمدان لم يقنع بأن يقدم تعريفا واسعا لعلم الجغرافيا، ولكنه قام بالتطبيق الفعلى من خلال موسوعته، لكى يثبت لنا أن الجغرافى قادر على التصدى لموضوعات التاريخ والاجتماع والاقتصاد والسياسة والاستراتيجية. غير أنه ان كان لنا أن نتحفظ على هذا التعميم، فإننا نقرر أن كتاب «شخصية مصر» ليس عينة ممثلة للكتابات الجغرافية العربية، التى تقتصر فى غالبيتها العظمى على التناول الجزئى المحدود لظواهر بعينها، بغير أن نثرى بمثل هذا المنظور الواسع الذى يتبناه جمال حمدان.

ويلتفت المؤلف منذ البداية إلى التمييز الهام بين دراسات الشخصية الاقليمية والشخصية القومية. فيقرر أن دراسته هى «دراسة شخصية مصر لا المصريين، عن شخصية مصر لا الشخصية المصرية» (جزء ١ ، حتى ٣٢). ويضيف هى «دراسة لشخصية مصر البلد والاقليم لا شخصية المصرى أو الانسان المصرى من حيث هو» (نفس الصفحة).

والتفرقة تنهض على أساس أن الجغرافيا أساسا «علم أشياء» لا «علم انسان» وثانيا لأن موضوع شخصية الانسان فى أى مكان تتداخل بشدة مع فكرة «الطوابع القومية» وهو موضوع فيما يرى المؤلف ـ ما زال حتى الآن فى دائرة الدراسة الشخصية أو الذاتية البحتة ولا يقوم بعد على أساس علمى موضوعي وثيق أو مقنع.[٣٣].

ونختلف مع جمال حمدان فى نقده لدراسات الطوابع القومية. ذلك أنه بالرغم من صواب النقد الذى يوجهه اليها فى أنها أحيانا ما تستخدم من أجل أغراض دعائية ـ تمجيد شعب من الشعوب، أو التهوين من قدر شعب آخر ـ الا انها تطورت تطورا بالغا فى السنوات الأخيرة، ويؤكد ذلك أنها ما عادت تقنع بالكتابة التأملية عن السمات البارزة لشعب ما، ولكنها تحاول من خلال استخدام أساليب البحث الامبيريقية أن تقترب اقترابا علميا من الظاهرة. وتحت أيدينا دراسات متعددة قديمة وحديثة حافلة بالاستبصارات البالغة العمق عن الشخصيات القومية اليابانية والأمريكية والسوفيتية والايطالية والألمانية.

وذلك بدءا بكتاب الأنثربولوجية الأمريكية الشهيرة روث بندكت بعنوان

«السيف وزهرة الكريز أيتم» والذى كان دراسة «عن بعد» للشخصية القومية اليابانية، حتى أحدث الدراسات عن الشخصية الألمانية، والشخصية الروسية.

## تكاملية المنهج

منهج جمال حمدان يتسم بكونه منهجا تكامليا، ينظر للظاهرة فى شمولها ولا يكاد يترك جانبا لا يخضعه لمجهره الدقيق، ولا يعرضه لقلمه الذى يصفو لمستوى الشعر أحيانا، ويحتد حين يغضب ويصبح كالمشرط القاطع.

نحن أمام مؤلف يمتلك نظرة استراتيجية للعلم الاجتماعى، ويؤمن فى اعماقه بوحدة العلم الاجتماعى، ليس ذلك فقط بل بوحدة العلوم الاجتماعية والطبيعية. وهو لذلك ينتقل بسلاسة نادرة من الجغرافيا إلى التاريخ إلى الاقتصاد إلى الاستراتيجية يساعده فى ذلك ثقافة موسوعية، وربما قبل ذلك أسلوب منفرد قادر على النفاذ إلى جوهر الأشياء من خلال قدرة متميزة على التكثيف والتركيز. جمال حمدان ـ ولا شك ـ من عشاق جوامع الكلم، وهو يهوى تلخيص بعض التعميمات الجارفة فى عبارات موجزة، وأحيانا يؤدى ذلك إلى تبسيط بعض القضايا المعقدة، بطريقة اختزالية قد لا تتفق مع تعدد جوانبها.

ولا يؤمن جمال حمدان بمسألة الكتابة العلمية المحايدة. الكتابة عنده أساسا عمل نقدى فى المقام الأول. وليست مهمة الكاتب ارضاء شهوات الجماهير وتملق عواطفها بالتمجيد والمبالغة فى تصوير الايجابيات ونفى السلبيات، وأخطر من عمل هذا الكاتب ـ كما يقرر ـ هو سلوك الحاكم. أنظر إليه فى نقد عنيف للسلوك السياسى المصرى (جزء ١ ص ٢٩).

فالسياسى الذى ـ بالتعريف ـ يبيع الوطنية للمواطن، لايملك الا أن يقدم الأوهام الوطنية والمخدرات التاريخية للجماهير، فمصر أم الدنيا، أم الاختراع، أم الحضارة، فاتحة التاريخ، فوق الجميع، خير أمة أخرجت للناس، أم العرب أيضا.. الخ. والحاكم فى الوقت الذى قد يكون أكثر من يسوم الشعب العسف والخسف والهوان والذلة والقهر الجسدى أو المعنوى أو كليهما، بحيث يصبح هو مصدر كل عيوبه وسوالبه، الحاكم لا يتورع بالديماجوجية مع ذلك عن أن ينافقه ويتزلف إليه ويتملق غرائزه الوطنية الطبيعية بتضخيم ذاته وتعظيم صفاته ومناقبه وأمجاده.

ولا يقنع جمال حمدان بنقد الحاكم فقط، ولكنه ينقد الشعب أيضا لاستسلامه وخنوعه للقهر والطغيان. فهو يقول «الغريب المؤسف أن الشعب المخدوع الساذج نصف الجاهل قد يستأسد ويبطش بابنه ناقده الوطنى الذى يريد له الخير والسيادة فيدينه ويسلمه تسليما لسوط الحكم، وذلك بالقدر نفسه الذى يخنع فيه ويخضع ويستكين تحت هذا السوط.

وهكذا للغرابة والدهشة قد نجد الشعب المسكين المضلل (ولا نقول الخائف المروع) يتبادل مع قيادته العاجزة الفاشلة الباطشة غالبا، وجلاده الغاشم الخائن أحيانا، أنخاب خداع النفس وعبادة الذات، الأول يتغابى عن عيوبه الجسيمة بل ويتغنى بها، والثانى يلهيه ويخدره عن استبداده وقهره أو خيانته وغدره بأحاديث المجد والوطنية والأصالة.. الخ (جزء ١، ص ٢٩).

ولا يتسم منهج جمال حمدان بأنه منهج تكاملى ونقدى فقط بل أنه حين يعرض للموضوعات الخلافية الكبرى ـ ومن أمثلتها البارزة قضية ايجابيات وسلبيات السد العالى ـ يبدو مسيطرا تماما على المنهج الجدلى،

من خلال قدرة فائقة على عرض الأفكار ونقيضها واستخلاص التركيبات الفكرية.

ان كتاب «شخصية مصر: دراسة فى عبقرية المكان» سيبقى معلما من معالم الابداع المصرى العلمى، وسيظل شاهدا على أهمية دور العالم الاجتماعى الملتزم بقضايا أمته، والقادر بناء على دراسته العميقة أن يشخص الحاضر، وأن يستشرف آفاق المستقبل..

# (٦٨)

# الخطاب الاستراتيجى والحركة السياسية

من الرؤية العربية إلى محاولة أسلمة الحداثة!

من خلال متابعتى للمشهد المعاصر فى العلوم الاجتماعية على امتداد الوطن العربى منذ الخمسينات حتى اليوم، توصلت الى قناعة اساسية مفادها ان هناك علاقة وثيقة بين الخطاب العلمى الاجتماعى والحركة السياسية. وقدمت بهذا الصدد دراسة الى مؤتمر «العقد العربى القادم: المستقبلات البديلة» الذى عقده مركز الدراسات العربية المعاصرة بجامعة جورج تاون والذى عقد عام ١٩٨٥، ونشرت اعماله بالانجليزية عام ١٩٨٨ وحررها هشام شرابى، ثم ترجم الكتاب الذى ضم هذه الاعمال الى العربية بواسطة مركز دراسات الوحدة العربية فى بيروت.

وخلاصة البحث ان المنهج الوظيفى الذى ساد العلوم الاجتماعية العربية زمنا طويلا بتأثير المدرسة الأمريكية، جابه فى الخمسينات والستينات تحديا

* الجمعة: ١٢/ ٧/ ١٩٩٣.

اساسيا من الفكر الماركسى الذى حاول صياغة نموذج علمي اجتماعي فى ضوء موجهاته. وتم ذلك فى فترة صعود الفكر الماركسى الذى رافق التجارب الاشتراكية العربية فى مصر وسوريا والعراق والجزائر ومع ظهور سلبيات ممارسات النظم الاشتراكية العربية، والتى برزت بشكل واضح فى الهزيمة العربية فى يونيو ١٩٦٧ ، اخذ التيار الاشتراكى يضمحل بالتدريج، الى ان أخذ التغيير السياسى والاقتصادى مداه، بظهوره الحاجة الى التعددية السياسية، واعلان سياسة الانفتاح الاقتصادى التى وصلت اليوم الى دعوة شاملة للتخصيصية، تحاول اقالة الدولة تماما من اداء وظائفها التنموية التى قامت بها فى الخمسينات والستينات. ورافق هذه الحركة السياسية دعوة الى تبنى العروبة ـ هكذا بغير تحديد ايديولوجى كمنظور سياسى يحاول لم شتات النظام الاقليمى العربى، ولكن اهم من ذلك، كمنظور تبنى على اساسه العلوم الاجتماعية، وهكذا ظهرت منذ أواسط السبعينات الدعوة الى تأسيس علم اجتماع عربى، وعلم سياسة عربى.

ومنذ الثمانينات احتل التيار الإسلامى مساحات واسعة فى الفضاء السياسى العربى، وسرعان ما ترجم نفسه ـ على الصعيد العلمى ـ فى الدعوة الى تأسيس علوم اجتماعية اسلامية، وهكذا يظهر التفاعل بين صعود التيارات السياسية وبروز النماذج العلمية الاجتماعية.

**اسلامية المعرفة**

والمؤسسة التى رفعت هذا الشعار وتعمل على تحقيقه هى «المعهد العالمى للفكر الاسلامى» ومقره فى واشنطن، ويشرف عليه مجموعة من الباحثين العرب، الذى تأسس عام ١٩٨١ ويرأسه الدكتور طه جابر العلوانى، وهو عراقى الجنسية درس فى الازهر الشريف وعمل فى المملكة العربية السعودية

استاذا فى معاهدها الدينية سنوات طويلة. وسرعان ما امتد نشاط المعهد، وفتح له فروعا فى كثير من البلاد العربية، ونظم ندوة فى القاهرة منذ عام، موضوعها التحيز فى العلوم الاجتماعية.

ويحاول هذا المعهد ـ من خلال برنامج متكامل ـ أسلمة المعرفة العلمية الاجتماعية الغربية من خلال الاطلاع الدقيق عليها بواسطة الاساتذة المسلمين الذين يقع على عاتقهم ـ كما يقرر الكتاب الاول الذى اصدره المعهد عام ١٩٨١ بعنوان «اسلامية المعرفة» دمج هذه المعرفة فى البنية الاساسية للتراث الاسلامى، بعد عملية غربلة دقيقة يتم فيها حذف بعض عناصرها وتصحيح وتعديل واعادة تفسير البقية منها بما ينسجم ويتماشى مع نظرة الاسلام العالمية وكل ما يمليه الاسلام «من قيم ومفاهيم» ص ٥١ من الكتاب المذكور.

وفى ضوء هذا التوجه الرئيسى نشر الدكتور محمد عثمان نجاتى أستاذ علم النفس المعروف دراسة فى مجلة «المسلم المعاصر» عن أسلمة علم النفس ذكر فيها: نعرض نتائج علم النفس الغربى على الاسلام، فما وافقه نثبته، وما خالفه نحذفه! وهكذا ـ وفق هذا المنظور ـ نخلع القبعة الغربية من المادة العلمية، ونلبسها عمامة اسلامية، وهكذا تتحقق اسلمة المعرفة الغربية!

غير انه ظهر مؤخرا تيار اسلامى آخر، لا يأخذ مادته الاصلية من التراث العلمى الغربى، ولكنه يحاول تأسيس علوم اسلامية من داخل التراث الاسلامى نفسه. ويتم ذلك بتحليل الخبرة النظرية الاسلامية وتجليتها، ومحاولة البناء عليها، بابتداع مقولات ونظريات ومناهج اسلامية، ليس شرطا ان تستند الى الخبرة الغربية. وفى هذا المجال يمكن القول ان هذا التيار ـ فى مجال علم السياسة ـ يستوحى أساسا المحاولات التى قام بها فى المرحلة

الاخيرة من تطوره الفكرى المرحوم الدكتور حامد ربيع أستاذ النظرية السياسية بجامعة القاهرة، والذى نشر عام ١٩٨٠ مخطوطة «سلوك المالك فى تدبير الممالك» مع مقدمة تحليلية طويلة بالاضافة الى كتابه «الاسلام والقوى الدولية» الذى نشره عام ١٩٨١.

ويمكن القول ان جيلا من الباحثين الاسلاميين الشباب خرجوا من «معطف» حامد ربيع، وانجزوا رسائل للماجستير والدكتوراه، مستوحين كثيرا من توجيهاته الفكرية، ومصطلحاته التى نحتها، ومناهجه التى اقترحها. وربما كان من ابرزهم د. سيف عبد الفتاح الذى اخرج - من وجهة نظر سياسية اسلامية - كتابا هاما يستحق المناقشة النقدية الجادة، عنوانه «عقلية الوهن»: دراسة لازمة الخليج وذلك عام ١٩٩١.

فى ضوء صعود التيار الاسلامى، تنتشر الدعوة الى تأسيس علوم اجتماعية اسلامية بعضها يتم لاغراض انتهازية بحتة بواسطة الاساتذة المصريين الذين يعارون للجامعات الخليجية، وينكبون على تدبيج كتب تافهة عن «علم الاجتماع الاسلامى» ارضاء لتوجهات النظم السائدة، وبعضها يتم عن قناعة حقيقية بضرورة الابداع العلمى بالإستناد الى التراث الاسلامى. وهى محاولات جادة تحتاج الى حوار علمى يديره المتخصصون فى علوم الاقتصاد والسياسة والاجتماع.

غير ان المشكلة الحقيقية التى تجابه هذا التيار، ان عدم اعتماد الباحث العلمى على العقل وحده - كما تذهب المناهج الحديثة وانما يتجاوز ذلك الى الوحى كمصدر من مصادر المعرفة فيه خلط واضح بين العلم والدين، تتجلى المشكلة فى ان العلم يقوم على الشك، فى حين ان الدين يقوم على

اليقين. بعبارة اخرى، تعرف النظرية العلمية بانها فرض يساعد على العمل، قد تثبت صحته، وقد يثبت زيفه، فاذا كان زائفا يطرحه الباحث، ويتقدم في بحثه لتمحيص وتحقيق فرض جديد. بل ان بعض فلاسفة العلوم يضعون شرطا اساسيا لاى نظرية علمية.، هى ضرورة ان تكون قابلة لدحضها واثبات زيفها، فذلك هو طريق التقدم العلمى: تحقيق الفروض العلمية وصياغة النظريات، وتجاوز النظريات من خلال اثبات بطلان بعض جوانبها، أو بطلانها كلها.

وهذا المنطق العلمى لا يتفق فى الواقع مع المنطق الدينى الذى لا يقبل التساهل مع ما جاء به الوحى، لان التسليم به جملة وتفصيلا احد شروط الايمان الصحيح.

اذا كان ما تقدم صحيحا، فما الذى يجعلنا نخلط بين ميدانين متمايزين تماما، وهما العلم من ناحية، والدين من ناحية اخرى؟

## الخطاب الاستراتيجى: تأسيس النموذج

ان ما عرضناه من قبل عن التلازم بين صعود التيارات السياسية وبزوغ النماذج العلمية يصدق على الخطاب الاستراتيجى العربى.

ويمكن القول - بغير ادعاء - أن المركز العربى الرائد الذى أسس الخطاب الاستراتيجى العربى، هو مركز الاهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية، والذى انشئ عام ١٩٦٨. نشأ المركز اولا باسم مركز الدراسات الفلسطينية والصهيونية، عقب هزيمة يونيو ١٩٦٧، لسد الفجوة فى معرفتنا العلمية عن اسرائيل، والصهيونية والمشكلة الفلسطينية. ثم سرعان ما تحول عام ١٩٧٠ ليصبح مركزا شاملا للدراسات الاستراتيجية،

وقد جابه الجيل الاول من الباحثين والخبراء، مشكلة التوفيق بين الموضوعية العلمية والالتزام القومى. وكم عانى اعضاء هذا الجيل - وخصوصا تحت تأثير مرارة الهزيمة - فى الكتابة الموضوعية المتجردة عن الصهيونية والمجتمع الاسرائيلى. غير ان التحدى النظرى والمنهجى كان اخطر التحديات على الإطلاق، فتراث العلوم السياسية والاستراتيجية زاخر بالنظريات، التى يسود بعضها التحيز فى دراسة النظام الدولى او النظم الاقليمية، وخصوصا فى مجال دراسة الشرق الأوسط والصراع العربى الاسرائيلى، وكان على الباحثين ان يتسلحوا بمنهج نقدى بصير، يسمح لهم بتنقية النظريات، وتكييف المناهج، بما يتفق مع الموضوعية العلمية والالتزام القومى.

وقد اصدر المركز عشرات الكتب والابحاث، ونشر فى جريدة الاهرام مئات المقالات، وكل ذلك باصطناع اسلوب علمى دقيق اصبح من بعد معيارا للحكم على جدية المعالجة الموثقة، وتكامل النظر، وعرض السلبيات والايجابيات فى كل موقف، ومحاولة استشراف المستقبل من خلال معرفة وافية بمناهج ونظريات علم المستقبل.

وفى عام ١٩٨٥ قرر المركز تجميع خبراته الممتدة عبر السنوات وإصدار تقرير استراتيجى عربى، يقف موقف الند من التقارير الاستراتيجية الدولية التى تصدر من لندن وباريس وتل ابيب، واصبح التقرير - منذ ذلك الحين - باقسامه الثلاثة الشهيرة: النظام الدولى، والنظام الاقليمى العربى، والاوضاع فى جمهورية مصر العربية، مرجعا اساسيا لصانعى القرار فى الوطن العربى ومصدرا للباحثين فى مختلف انحاء العالم، للاطلاع على الرؤية العربية الاستراتيجية.

لقد كان اصدار التقرير هو الحلقة الاولى من سلسلة متصلة، وكانت الحلقة الثانية المبادرة بتأسيس تجمع عربى للمهتمين بالامن القومى،

يتشكل من الدبلوماسيين العرب ورجال القوات المسلحة، والباحثين الاكاديميين، وكانت الوسيلة لذلك هى تأسيس المؤتمر الاستراتيجى العربى، الذى ينعقد دوريا فى احدى العواصم العربية. عقد المؤتمر الاول فى عمان وكان موضوعه «النظام الاقليمى العربى»' وعقد المؤتمر الثانى فى القاهرة، وسيعقد المؤتمر الثالث فى يناير القادم بالقاهرة بالاشتراك مع الجمعية العربية للعلوم السياسية، وموضوعه الوطن العربى فى الاستراتيجيات العالمية.

واضاف المركز الى اصداراته ـ بجانب مجلة السياسة الدولية ـ سلسلة جديدة موجهة لصانعى القرار بعنوان «كراسات استراتيجية» تعالج المشكلات الساخنة التى تحتاج الى تحليل واستشراف. ويعد المركز الآن لسلسلة جديدة تصدر باللغة الانجليزية بعنوان «حوارات كونية»

وباختصار يمكن القول ان مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية هو الذى قام بتأسيس قواعد ومنهجية وممارسة الخطاب الاستراتيجى العربى. وكان منطقيا ان تحاول بعض مراكز البحوث العربية ان تحتذى النموذج، بتطبيق نفس المنهجية في دراساتها وابحاثها. وكان هذا فى الواقع احد اهداف اصدار التقرير، ونعنى رفع معدلات الوعى الاستراتيجى العربى، وتأسيس قواعد للتفكير العلمى، مما من شأنه ان يزيد من ثقافة الرأى العام، ويساعد صانع القرار فى عملية الاختيار بين البدائل.

## تقرير حالة الأمة: تقليد النموذج

وجدت بعض التيارات السياسية العربية، وبعض مراكز الابحاث ان صيغة التقرير السنوى صيغة مناسبة، لالقاء نظرة شاملة على اوضاع الأمة العربية

وهكذا بادر منتدى الفكر العربى فى عمان الى تكليف مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالاهرام الى اعداد تقرير سنوى موجز عن «حالة الأمة» وصدر من هذه السلسلة عدة تقارير. ثم تبنى الفكرة المؤتمر القومى العربى الذى اصبح تقليدا لاجتماعاته السنوية اصدار تقرير عن حالة الأمة.

واذا تجاوزنا عن محاولات بعض المراكز البحثية التجارية تقليد النموذج باصدار تقارير سنوية سطحية، تقوم على اعادة انتاج ما تنشره الصحف، وما يكتبه الاخرون، فان بعض المراكز الناشئة ومنها «مركز الدراسات الحضارية» وهو مركز يعبر عن اصحاب التوجه الاسلامى قد اصدر عددين حتى الان بعنوان «الامة فى عام»، تستحق منا وقفة نقدية جادة.

والتقرير الاخير الذى يغطى عامى ١٩٩١، ١٩٩٢ يطبق بالنص منهج التقرير الاستراتيجى العربى فى تقسيم الموضوعات الى: النظام الدولى والعالم العربى، وجمهورية مصر العربية، وقد قام بتحريره نخبة من الباحثين المرموقين والمعروفين بجديتهم فى البحث. وقد كتب مقدمة التقرير الدكتور احمد كمال ابو المجد، الذى استطاع ببراعة ان يثير عددا من القضايا الرئيسية التى كانت تحتاج الى مزيد من البحث وهى موقف العرب والمسلمين من النظام العالمى الجديد، ومستقبل الوحدة العربية، والديمقراطية فى مصر والعالم العربى.

والتقرير ـ وان لم يذكر ذلك صراحة ـ يصدر عن نفس التوجه الذى عارضناه له فى بداية المقال ـ ونعنى محاولة اسلمة المعرفة فى العلوم الاجتماعية، وذلك من خلال محاولة صياغة منظورات ومقولات وادوات تحليل، تختلف عن تلك السائدة فى العلوم الغربية المعاصرة.

ويتميز التقرير بجودة التوثيق، ووضوح العرض، والالمام الجيد بموضوعاته، بحكم ان المحررين باحثون متخصصون يعرفون جيدا المصادر، وتدربوا من قبل على البحث العلمى فى ضوء المناهج الغربية التى يطمحون الى تجاوزها. وهذا هو التحدى الاساسى الذى يواجه هذا التقرير فى السنوات القادمة. هل سيستطيع حقا ان يرسى منهجية «اسلامية» متميزة عن المنهجية العلمية المعاصرة فى علوم الانسان؟ لا نريد ان نستبق الاحداث، ومن حق هذا الفريق البحثى الجاد علينا ان ننتظر تجاربهم، ونعطى لهم الوقت الكافى للتجريب، وان كنا نتحفظ منذ البداية على مشروع اسلامية المعرفة، كما عرض المعهد العالى فى برنامجه المعدل والذى نشره عام ١٩٩٢ بعنوان «اصلاح الفكر الاسلامى بين القدرات والعقبات». فقد ثبت يقينا ان الحصاد الهزيل للبرنامج الاول لم يستطع ان يحقق الوعود الضخمة التى تصدرته، لا لشئ الا لكون المشروع ذاته معيبا من وجهة النظر المعرفية، وقاصرا من وجهة النظر المنهجية.

نقول هذا وتحت ايدينا بعض انتاجه، ومنه كتاب للباحث الاسلامى اكبر احمد الاستاذ فى جامعة كمبردج بعنوان «نحو علم الانسان الاسلامى»: تعريف ونظريات واتجاهات الذى صدرت ترجمته العربية عن الانجليزية عام ١٩٨٩.

والكتاب ليس سوى عرض مختصر وانتقائى لعلم الانثرولوجيا الغربى، مع فصل وجيز عن علم الانسان الاسلامى، لم يقل فيه المؤلف شيئا مذكورا. وهكذا يمكن اضافة هذا الكتاب الى قائمة الكتب المصطنعة التى تقنع بعرض مادة العلوم الاجتماعية الغربية فى عباءة اسلامية.

وفى يقيننا ان الخطـاب السياسـى الاسلامى الذى انتقل من مرحلة الدفاع عن الاسلام، الى مرحلة اسلمة الحداثة، يناظره خطاب علمى اسلامى يجاهد عبثا التخلص من التراث العربى فى العلوم الاجتماعية، بحثا عن التمايز، وتعبيرا عن الهوية، وكلا المشروعين السياسى والعلمى، يفتقر الى المنطلقات الصحيحة، التى تتناسب مع حال العالم، ونحن على ابواب القرن الحادى والعشرين.

ويبقى السؤال الاساسى: هل الحداثة الغربية ملك فقط للغرب، أم انها انجاز للبشرية جمعاء، بسلبياتها وايجابياتها؟ والم تشارك الحضارة العربية الاسلامية فى عهود ازدهارها فى صنع هذه الحداثة؟ وكذلك الامر بالنسبة للتراث العلمى الغربى فى العلوم الاجتماعية، الم تشارك حضارات شتى فى تشكيله، بالرغم من الانكار الغربى لذلك؟ اذا كان هذا صحيحا، فلماذا نبحث عن التميز بطريقة الرفض الاعمى والمتعصب للاخر. بدلا من الحوار معه، باصطناع منهج نقدى بصير؟

لا مستقبل للانسانية فى القرن الحادى والعشرين، بغير حوار الحضارات للاسهام فى تشكيل النظام الكونى الجديد.

# (٦٩)

## من الموقف الثورى
## إلى الشرعية التاريخية

فى الثالث والعشرين من يوليو كل عام يتجدد الحديث عن الثورة، ويحتدم الجدل بين أنصارها وخصومها. وعبر العقود الاربعة الاخيرة منذ اندلاعها حتى الآن، تغيرت مواقع الانصار والخصوم. فقد تحول عدد من أكثر الانصار حماسا للثورة لكى يصبحوا لها خصوما ألداء، ومن بينهم من شارك بفعالية فى التنظيمات السياسية التى أقامتها. ومن ناحية أخرى تحول بعض الخصوم الالداء للثورة وقت قيامها، لكى يصبحوا من أشد أنصارها حتى بعد أن خبا الوهج الثورى، وانتفت شبهة الانتفاع. ولعل هذا الجدل المحتدم هو الذى يفرض سؤالنا الرئيسى الذى نثيره فى البداية: كيف نضع الثورة فى الميزان التاريخى؟

فى تقديرنا أن التقييم الموضوعى الصحيح للثورة التى ما زلنا ـ شئنا أم لم نشأ ـ نعيش تحت تأثير مقولاتها النظرية وممارساتها العلمية، ونجاحاتها

* الأهرام: ٢٣ / ٧/ ١٩٩٣.

وإخفاقاتها، لابد ان يستند إلى منهج تاريخي نقدى. وهذا المنهج التاريخي - بحسب التعريف - لا يقنع بسرد الاحداث السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وانما يكشف عن التفاعلات العميقة التى دارت فى أعماق المجتمع المصرى منذ نهاية الحرب العالمية الثانية حتى عام ١٩٥٢. فى الوقت الذى يجيد فيه اسناد الفكر للوجود، بمعنى كشفه للصلات الوثيقة بين الخطاب الايديولوجى والمصالح الطبقية التى يتصدى للدفاع عنها منتج الخطاب. بالاضافة إلى تحديد الكيفية التى تم بها استقبال كل خطاب، والصراع بين الخطابات المختلفة، وعلاقة الخطاب السائد بالخطابات الهامشية. واذا قارنا بين هذا المنهج والطريقة التى يصور بها هذه الأيام المجتمع المصرى قبل الثورة، على اساس انه كان العصر الذهبى لليبرالية الاقتصادية والتعددية السياسية والازدهار الفكرى، فلن تكون المقارنة فى صالح هذه الكتابات التى نطالعها الآن بأقلام شتى، أقسم اصحابها على خيانة الحقيقة التاريخية، وصمموا - نتيجة دوافع شتى - على تزوير الوقائع، أو انتزاعها من سياقها، أو تبريرها للحجج بالغة السذاجة، وبمنطق متهافت، لا يبعث إلا على الرثاء لهم. بعضهم من دعاة الثأر التاريخى، ممن قضت الثورة على احلامهم فى الوثوب الى السلطة لصبغ المجتمع بصبغة دينية رجعية، رأوا فيها الوسيلة المثلى لخلق المدينة الفاضلة فى ربوع مصر المحروسة. وفريق آخر كان قد صمم حياته على ممارسة السلطة السياسية سواء فى ظل حزب الغالبية أم احزاب الاقلية بكل ما فى السلطة من جاه وامتيازات. غير أن الفريق الثالث الذى يشن هجوما كاسحا على الثورة، يبعث مسلكه على الدهشة البالغة، لان أغلب أعضائه ممن فتحت لهم الثورة أبواب التعليم والعلم والثقافة والصعود الاجتماعى بكل صوره، ولولاها لظلوا - فى اسار المجتمع الاقطاعى القديم - فى دائرة الهامشيين إلى أبد الآبدين! سلوكهم يشى

برغبتهم العارمة فى التنصل من أصولهم الطبقية المتواضعة، واندفاعهم فى الدفاع عن ايديولوجية الطبقات العليا، بزعم ان هذه الطبقات، التى مارست الاستغلال الاجتماعى بأقبح صوره، لو كان التاريخ قد أرخى لها زمامه، وسمح لها بأن تقود مصر بدلا من هذه الثورة الظالمة، لتحولت مصر الى جنة وارفة الظلال، ولكن ماذا يفعلون، وقد هبطت الثورة فجأة ـ كما يصورون ـ وكأنها حريق شيطانى أكل الاخضر واليابس، وحول مصر التى كانت محتلة ومتخلفة فى الواقع، إلى خراب مدقع.

إلى أى حد يتفق هذا التصوير مع الحقيقة؟ فى ضوء عبارة ساخرة صاغها أحد الكتاب، تقول: دعونا نثبت الوقائع أولا قبل أن نعمد الى تشويهها، لا بد من الانطلاق من توصيف المشهد السياسى والاجتماعى والاقتصادى فى مصر قبيل الثورة، حتى نضع ايدينا على حركة التاريخ، قبل ان ننغمس فى تأويل هذه الوقائع، فى ضوء أهوائنا ونزعاتنا، أو فى تفسيرها علميا فى ضوء اعتبارات النزاهة الفكرية وقواعد الموضوعية العلمية.

## الموقف الثورى

لا نبعد عن الحقيقة كثيرا اذا ما لخصنا المشهد المصرى الذى استمر من عام ١٩٤٥ حتى عام ١٩٥٢ بعبارة جامعة، مفادها أن احتدام الصراع السياسى والطبقى فى مصر من ناحية، والمواجهة مع المحتل الانجليزى من ناحية ثانية، تحول إلى موقف ثورى، بكل ما تعنيه هذه الكلمة من معان فى علم الثورة. ويستطيع المخضرمون من المراقبين السياسين والمثقفين ممن عاشوا بوعى الاربعينيات والخمسينيات ـ والكاتب واحد منهم ـ أن يدلوا بشهاداتهم التاريخية حول هذه الفترة. وقد سجلت بعض الدراسات التاريخية

الرصينة صورة بارزة للصراع السياسى والاقتصادى والاجتماعى فى هذه الحقبة. ويستطيع من يريد أن يراجع الكتاب الشهير للمؤرخ اللامع طارق البشرى «تاريخ الحركة السياسية فى مصر»، وكذلك الرسائل الاكاديمية لعبد العظيم رمضان عن تطور الحركة الوطنية.

وبغير الدخول فى تفاصيل متعددة لا يسعها هذا المقال، يمكن تلخيص عناصر ومكونات الموقف الثورى فى عدد من المؤشرات التى لا نعتقد ان أى مؤرخ منصف، أو باحث موضوعى يمكن له أن يختلف حولها.

١ ـ أهم هذه المؤشرات هو احتدام الصراع مع سلطة الاحتلال الانجليزى، بعد ان استنفدت كافة الاحزاب المصرية كل الجهود فى المفاوضات مع الانجليز، باءت كلها بالفشل، نتيجة للتعنت الانجليزى من ناحية، والصراع الحزبى العقيم من ناحية ثانية. لم تستطع الاحزاب السياسية المصرية فى هذا الوقت، أن توحد جهودها فى اطار جبهة وطنية متماسكة، لمواجهة المحتل الغاصب باستراتيجية انعقد عليها الاجماع الوطنى. وكان آخر صوت ارتفع ـ فى اطار هذه المعركة السياسية الممتدة ـ صوت مصطفى النحاس زعيم حزب الوفد، حين أعلن ـ فى خطبة شهيرة ـ الغاء معاهدة ١٩٣٦ التى سبق له أن وقعها مع الانجليز، قائلا: «من أجل مصر وقعت معاهدة ١٩٣٦، ومن أجل مصر أقوم اليوم بالغائها» واشتعل الموقف بعد ذلك، بين الشعب المصرى وقوات الاحتلال، وتشكلت جماعات متعددة من الفدائيين لشن حرب تحرير ضد القوات الانجليزية فى القنال، ووجدتها بعض الاحزاب فرصة للمزايدة السياسية، ووسيلة لاعداد تشكيلات مسلحة تابعة لها، لتكون جاهزة فى مجال الصراع حول السلطة فى الوقت المناسب.

أعلنت حكومة الوفد الغاء المعاهدة، بغير ان تمتلك خطة واضحة المعالم للمواجهة مع قوات الاحتلال. وأصبح الموقف السياسى مفتوحا لكافة الاحتمالات، فى ظل مناخ زاخر بالمحاولات الجادة لمواجهة المحتلين ـ شارك فيها الضباط الاحرار أنفسهم ـ بالاضافة إلى تصاعد التصريحات الغوغائية من قبل بعض الاحزاب السياسية التى علا صوتها، فى الوقت الذى كان فيه الاخوان المسلمون يجهزون جهازهم السرى، لمساعدتهم فى الوثوب الى السلطة.

٢ ـ المؤشر الثانى هو تآكل مصداقية النظام الليبرالى بكل مؤسساته السياسية من ملكية دستورية انخفضت اسهمها نتيجة لفساد الملك، وتدخله فى الحياة السياسية، واحزاب سياسية أضاعت قوتها واستنفذت طاقاتها فى صراعات حزبية عقيمة وخصوصا بين حزب الوفد وأحزاب الأقلية وبرلمانات مكونة من مجالس للنواب، ومجالس للشيوخ، يهيمن على مقدارتها كبار الملاك المستغلين الذين رفضوا كل سياسات الاصلاح الاجتماعى بصلف طبقى واضح. ويكفى ان نذكر بهذا الصدد انه قدمت للبرلمان ـ بمجلسيه ـ ثلاثة مشروعات للاصلاح الزراعى، رفضت جميعا. الاول قدمه ابراهيم شكرى والثانى قدمه محمود خطاب، والثالث قدمه ابراهيم بيومى مدكور باسم جماعة النهضة القومية. ومن يرجع للمذكرة الايضاحية المقترحة للمشروع الاخير، سيجد عبارة تحذيرية واضحة وصريحة، مفادها ان لم يطبق هذا القانون، ستقوم ثورة فى البلاد، ـ كما قررت المذكرة، ـ «ونحن نريد تلافى قيام الثورة» ! ولكنها كانت صيحة فى واد، بعد ان أعمت الأنانية الطبقية عيون اعضاء الطبقة المسيطرة.

٣ ـ المؤشر الثالث هو ازدياد الفجوة الطبقية بين الأغنياء والفقراء، مما أحدث خللا عميقا فى البناء الاجتماعى، وأدى الى توترات حادة، تصاعدت فى شكل هبات شعبية عنيفة فى الريف (وحوادث بهوت شهيرة فى هذا المقام) بالاضافة إلى الاضرابات العمالية العنيفة، والمظاهرات الطلابية الصاخبة. ووصل السخط على الظلم الاجتماعى الفادح الى اضراب قوات الشرطة ذاتها، وهو حدث فريد فى التاريخ المصرى.

٤ ـ المؤشر الرابع هو تصاعد حدة ونبرة النقد الاجتماعى، والتى ستتراوح بين قطبين الاول اصلاحى، يدعو الى الابقاء على النظام بشرط ترميمه واصلاحه، واستحداث سياسات توزيعية بغرض تذويب الصراع الطبقى، والحفاظ على المصالح الاساسية للطبقة المهيمنة، والقطب الثانى ثورى يدعو إلى التغيير الجذرى الشامل للنظام القائم، واعادة بنائه على أسس وقيم جديدة. وبين هذين القطبين المتطرفين كانت هناك مواقف وسطية شتى ومتعددة.

وقد شارك فى حملة النقد الاجتماعى اليمين والوسط واليسار والمستقلون بحيث يمكن القول ان حصاد هذا النقد الاجتماعى، والذى مورس فى الصحف والمجلات والكتب فى المجالس النيابية، عكس كل ألوان الطيف السياسى فى مصر. فى هذه الحملة المجيدة، لمعت أسماء من كل التيارات السياسية. برز سيد قطب بكتابه العظيم «العدالة الاجتماعية فى الاسلام»، وعلا صوت محمد مندور بمقالاته النقدية، وظهرت أصوات الماركسيين المصريين، وتجلت دعوات الليبراليين الاصلاحيين، ومن ابرز منابرهم «جماعة النهضة القومية»، وأسس خالد محمد خالد لاول مرة تيارا

أصيلا يجمع بين الليبرالية المنفتحة والنظرة الدينية المستنبرة، بدأه بكتابه التاريخى الذى أثر فى جيلنا تأثيرا عميقا وهو «من هنا نبدأ» والذى صودر فى طبعته الاولى، ثم افرجت عنه النيابة، وطبع بعد ذلك اكثر من خمس طبعات.

٥ ـ نتج عن موجة النقد الاجتماعى العميقة والتى انطلقت من اليمين واليسار ملامح مشروع وطنى، كان أبرزها: الاستقلال الوطنى وعروبة مصر وعدم الانحياز والعدالة الاجتماعية والحرية السياسية والدعوة لتأميم قناة السويس وبناء قوات مسلحة قادرة وتحديث الإسلام وإلغاء الفوارق الطبقية الحادة والاصلاح الزراعى وتأميم المصالح الأجنبية.

٦ ـ المؤشر السادس ولعله أهم هذه المؤشرات جميعا، لانه كان هو الباب الذى اندفعت منه الثورة رافعة اعلامها الخفاقة، أنه ليست هناك قوة سياسية قادرة على أن تؤلف تأليفا خلاقا بين عناصر المشروع الوطنى للتغيير الاجتماعى، ولا على ان تقود المجتمع بناء على موجهاته ومبادئه.

كل هذه المؤشرات تثبت ـ بما لا يدع مجالا لاى شك ـ تشكل موقف ثورى فى مصر، احتدمت تفاعلاته على وجه الخصوص بين عامى ١٩٥٠و ١٩٥٢. من هذا الموقف الثورى، وبناء على تداعيات متتالية مسجلة فى الدراسات التاريخية، هبت رياح الثورة، التى قادها الضباط الاحرار، وهم مجموعة من الشبان المصريين الذين تربوا فى احضان الوطنية المصرية بكل تقاليدها الجيدة، وبتأثير رموزها الساطعة: عمر مكرم، ومحمد عبده، وأحمد عرابى، وعبد الله النديم، ومحمد فريد، ومصطفى كامل، وسعد زغلول. هذه المجموعة الوطنية الرائدة، التى تطلق عليهم بعض

الكتابات فى الوقت الراهن «العسكر» هم الذين قادوا أول تجربة مصرية حديثة فى التغيير الاجتماعى المخطط، بعد ان فشل الباشوات والبكوات والأغوات فى نقل مصر من التخلف الى التقدم.

## الشرعية التاريخية

هل كانت الثورة مجرد انقلاب عسكرى قامت به حفنة من الضباط المغامرين، كما تحذلق فى وصفها بعض اساتذة القانون الدستورى فور قيامها، وكما ما زالت تصر على وصفها الكتابات الوفدية، والاخوانية؟ وهل صحيح أن الثورة حين قامت لم يكن لديها برنامج واضح المعالم؟ وهل كان هدف الضباط الاحرار مجرد تغيير النظام ثم الانسحاب بعد ذلك الى الثكنات كما تؤكد بعض المقالات التى لا تستند الى أى دليل تاريخى؟

فى تقديرنا أن الثورة حين هبت، جاءت ومعها مشروعها الذى أسس شرعيتها التاريخية عبر الزمن ومن خلال الممارسة. ولولا هذا لما كانت سوى انقلاب عسكرى. من اين استمدت الثورة مشروعها، وما هى عناصره؟ الجواب بكل بساطة هو أن مشروع الثورة لم يكن سوى مشروع الحركة الوطنية للتغيير الاجتماعى الذى ألمحنا من قبل إلى ملامحه الاساسية. والدليل التاريخى على ما نقول ان قانون الاصلاح الزراعى الاول صدر بعد ستة اسابيع فقط من قيام الثورة. وهل كان يمكن للثورة ان تصدر هذا القانون لولا وجود تراث فكرى وقانونى فى الاصلاح الزراعى، تمثل أساسا فى مشاريع القوانين الثلاثة التى أشرنا اليها من قبل، والتى رفضت جميعا؟

غير أن الثورة لم تستلم مشروعا مكتمل البنيان، لانه كان فى الواقع مشروعا فى سبيل التبلور والتكوين. بعض عناصره كانت تتسم بالعمومية

الشديدة، والتى هى أقرب الى الشعارات منها إلى المبادئ المحددة، وبعضها كان يتناقض ـ لدرجة كبيرة أو صغيرة ـ مع عناصر أخرى. ألم نقل ان المشروع كان محصلة صراع وتفاعل بين كافة التيارات السياسية والفكرية المصرية بدون استثناء؟

إن العمل الابداعى للثورة، أنها اكسبت هذا المشروع ـ بالتدريج وعبر الزمن، ومن خلال المحاولة والخطأ ـ التناسق الفكرى الضرورى لاى مشروع حضارى قومى. غير أنه أهم من ذلك انها انزلت المشروع من عالم الافكار المجردة، والمدعوات المطلقة إلى أرض الواقع من خلال الممارسة. واثبتت الممارسة الثورية المصرية أنها ـ كأى ممارسة تاريخية فى العالم ـ لا بد لها أن تبتعد قليلا أو كثيرا، عن المثل العليا والقيم المطلقة التى انطوى عليها المشروع. لانه فى عالم الواقع، ليست هناك نظرية واحدة، أيا كان مصدرها، دينيا كان أو وضعيا، يمكن أن تطبق بصورة نقية خالية من الشوائب والاخطاء.

ومن هنا كما أصابت الثورة، أخطأت، وأحيانا كانت الاخطاء جسيمة وفادحة وغير مبررة، ولعل ابرز اخطائها التلكؤ فى الانفتاح السياسى والديمقراطى بعد ان ثبتت عدم فعالية صيغة التنظيم السياسى الواحد، وأهم من ذلك كله هزيمة يونيو ١٩٦٧، والتى كشفت عن خلل جسيم فى بنية القيادة السياسية، التى لم تستطع أن تسيطر على جموح المؤسسة العسكرية.

ولكن هل تنفى هذه الاخطاء ان ثورة يوليو وضعت مصر على مستوى القرن العشرين فى مجال تحرير الانسان من الاستغلال الطبقى، وتحويل

الرعايا الى مواطنين، واسترداد الكبرياء الوطنى فى مواجهة الهيمنة الاجنبية، ومحاولة القضاء على التخلف من خلال جهود ابداعية فى مجال التنمية، وتأسيس قوات مسلحة حديثة وعصرية، أثبتت قدرتها الفائقة على الدفاع عن التراب الوطنى، كما ثبت فى حرب أكتوبر ١٩٧٣ ؟

أبعد كل هذه الانجازات، نأتى اليوم، وندعى - بغير خجل أو حياء - أن فترة الثورة ينبغى ان توضع بين قوسين، سبقتها حقبة ليبرالية ذهبية، ولحقتها حقبة انفتاحية عظيمة؟ وهل نقيم الثورات الكبرى فى حياة الأمم بمثل هذه الخفة والبساطة؟

لقد بلغت خيانة التاريخ المصرى بكل تراثه العظيم، ببعض المثقفين ممن انقلبوا على الثورة التى أنجبتهم، إلى أن يدافعوا علانية عن الاحتلال الانجليزى لمصر لنفى مسئوليته عن التعويق المتعمد لنمو وتطور المجتمع المدنى فى بلادنا، لتثبيت فكرة ان الثورة هى التى قضت عليه!

نقول لهؤلاء، من حقكم ان تغيروا مواقفكم، بشرط ان يكون ذلك نتيجة تطورات فكرية طبيعية، تحمل فى طياتها النقد الذاتى، وتأمل تجربة الثورة فى ضوء جديد. ولكن - وعلى سبيل القطع - مما يشين أى كاتب، أن ينقلب للقيام بدور دعائى ساذج لليبرالية على الطريقة الامريكية باعتبارها هى المفتاح السحرى لكل مشكلات مصر، بل والدعوة إلى ان تكون الولايات المتحدة الامريكية هى الحكم على فشلنا أو نجاحنا فى مجال الاقتصاد، وفى مجال التطور الديمقراطى!

ولعل هذه الدعوات المنحرفة، تبرز تحت الضوء الساطع الفرق الجوهرى بين الكتاب والكتبة! ألم يتحدث جوليان بندا منذ زمن طويل عن «خيانة

الكتبة» في معرض تشريحه لامراض المثقفين، والتي تتمثل في تذبذبهم الفكرى وانتهازيتهم السياسية؟ غير ان ذلك لا ينبغى ان يقلقنا، سواء تعلق الامر بتقييم ثورة يوليو، أو بتشخيص الحاضر واستشراف المستقبل. فلن تبقى فاعلة سوى مواقف الكتاب الذين لم يتحولوا، ليس بسبب جمود فكرى، أو تعصب عقائدى، ولكن لانهم يؤمنون بأصالة النضال المصرى ضد التبعية والاستغلال والرجعية. واعضاء هذه الكتيبة المناضلة لن يكونوا أبدا منظرين لليأس، ولا داعين للاستسلام، ولكنهم بصمودهم أمام موجات الارهاب الفكرى والمادى، يفتحون أمام شعبنا فى ظل تراثنا الزاخر فى الوحدة الوطنية والانفتاح الفكرى، أبواب الامل فى غد مشرق سترتفع فيه رايات العقلانية، والعصرية والديمقراطية.

# (٧٠)

## مصر وتحديات الجمهورية الثالثة

في الوقت الذى يطرح فيه الرئيس محمد حسنى مبارك للاستفتاء الشعبى باعتباره مرشحا لرئاسة الجمهورية لفترة ثالثة، بعد حصوله على موافقة غالبية اصوات اعضاء مجلس الشعب كما يقضى الدستور، من المناسب أن نلقى نظرة فاحصة على التحديات التى تواجه الجمهورية الثالثة.

لقد سبق لنا فى بداية تولى الرئيس مبارك رئاسة الجمهورية فى المدة الأولى ان نشرنا مقالا فى الاهرام، قررنا فيه أن عهد الرئيس جمال عبد الناصر قام على اساس مجموعة متماسكة من القيم والتوجهات، والتى ركزت اساسا على العدالة الاجتماعية وعلى الحرية السياسية بالمفهوم الاشتراكى، وعلى التخطيط المركزى فى مجال الاقتصاد، بالاعتماد اساسا على القطاع العام لسد الاحتياجات الاساسية للشعب ولتحقيق التنمية الاقتصادية، ثم جاء عهد الرئيس أنور السادات والذى قدم اطروحات مختلفة فى المجال السياسى والمجال الاقتصادى. فقد بادر الرئيس السادات بعد مرحلة تجريبية هى مرحلة المنابر، إلى تأسيس نظام للتعددية السياسية، بعد الغاء

* الاثنين: ٢٦ / ٧/ ١٩٩٣.

الاتحاد الاشتراكى العربى الذى كان هو التنظيم السياسى الواحد. وفى المجال الاقتصادى أعاد صياغة التوجهات الاقتصادية، فى ضوء سياسة الانفتاح الاقتصادى التى هدفت اساسا الى تقليص دور القطاع العام، وفتح المجال واسعا وعريضا امام القطاع الخاص والاستثمارات الاجنبية.

وتطورت التعددية السياسية، حيث شهدت البلاد نشوء احزاب سياسية متعددة كما تعمقت سياسة الانفتاح الاقتصادى، وزادت معدلات اسهام القطاع الخاص فى الناتج القومى الاجمالى. غير ان المرحلة الاخيرة من حكم الرئيس السادات شهدت توترات حادة فى المجال السياسى، أدت إلى مواجهة عنيفة بينه وبين كافة الفصائل السياسية، ترتب عليها اعتقال الغالبية العظمى من القيادات السياسية. وفى مجال الانفتاح الاقتصادى ظهر بوضوح ان الاندفاع فيه بغير ضوابط، أدى إلى شيوع نوع من الفوضى الاجتماعية، حيث تعددت حالات الفساد، والاثراء غير المشروع، وزادت الفجوة بين الاغنياء الجدد والفقراء وأعضاء الطبقة المتوسطة، مما شكل أزمة اجتماعية خانقة انتهت باغتيال الرئيس السادات بواسطة عناصر ارهابية، وتم عقب ذلك انتخاب الرئيس مبارك رئيسا للجمهورية.

**الرئيس مبارك فى مواجهة الأزمة**

وقد كانت اولى المهام الجسيمة التى تصدى لها الرئيس مبارك بكل اقتدار هى مواجهة الازمة السياسية وتحقيق الانفتاح السياسى المطلوب للممارسة الديمقراطية. وقد كان قرار الرئيس بالافراج عن المعتقلين من القيادات السياسية، واستقبال وفد منهم فى مقر رئاسة الجمهورية رمزا لبداية عهد جديد، يقبل بالتعددية السياسية، ويسمح للرأى الآخر بالتعبير عن نفسه بغير قيود. كما أن الرئيس تصدى للعملية الشاقة التى تتمثل فى ترشيد سياسية الانفتاح الاقتصادى، بوضع مجموعة من الضوابط الاقتصادية، التى تكفل مواصلة عمليات التنمية فى كافة المجالات.

غير انه اذا كانت هذه هى السمات البارزة للمدة الأولى التى تولى فيها الرئيس رئاسة الجمهورية، فان المدة الثانية شهدت تحديات من نوع جديد. ولا بد أولا أن نقرر أنه فى هذه المدة اتسع نطاق الممارسة الحزبية، وتشكلت احزاب سياسية جديدة، أصدرت عديدا من الصحف والمجلات. وشهدت هذه المدة حرية غير مسبوقة فى التعبير عن الرأى الآخر. وبرزت المشكلة الاقتصادية بشكل حاد، وكان على الرئيس مواجهة مطالب وشروط سياسات التكيف الاقتصادى، وتحقق المعادلة الصعبة والتى تتمثل فى ضرورة تطبيق الشروط من ناحية، ومواجهة آثارها السلبية من ناحية أخرى، وخصوصا بالنسبة للطبقات الفقيرة والمتوسطة.

## تحديات الجمهورية الثالثة

وها نحن أمام تحـديات الجمهورية الثالثة. ويمكن القول ان أبرز هذه التحديات جميعا، هو شيوع الارهاب الذى لا يستهدف فقط رموز الدولة، أو جهاز الامن، وانما يستهدف تخريب مصر، اقتصاديا وسياسيا واجتماعيا بواسطة عصابات اجرامية تتستر بالدين والدين منها براء. وليس الارهاب المادى فقط هو التحدى، ولكن أخطر منه هو الارهاب الفكرى الذى تمارسه جماعات دينية وفصائل سياسية، تحاول باستماتة الدفاع بشكل مباشر وغير مباشر عن الارهاب، وتصطنع فى سبيل ذلك حججا دينية وسياسية واقتصادية واجتماعية واهية. لقد شهدت الفترة الاخيرة سقوط عدد كبير من المثقفين الذين يدعون زورا ارتباطهم بالمثال الديمقراطى، وينادون باستعدادهم للتسامح مع خصومهم فى الرأى. فقد ثبت على سبيل القطع أن بعض رجال الدين من المحسوبين على التيار الاسلامى ينظرون

للارهاب ويصدرون من الشهادات والفتاوى، ما يبرئ ساحة الارهابيين، كما ان بعض الاحزاب السياسية، وبعض الكتاب يمارسون نوعا جديدا من الارهاب الفكرى، الذى يتجه لتكفير الخصوم، واباحة سفك دمائهم، وينزع الى رفع شعارات هدفها تدمير الدولة، والسيطرة على المجتمع المدنى.

ان التحدى الاول فى مواجهة الجمهورية الثالثة هو الارهاب صوره واشكاله القبيحة. والمهمة العاجلة امام الرئيس مبارك تتمثل فى ضرورة صياغة مجموعة متكاملة من السياسات لمواجهة الارهاب، وهذه السياسات لا ينبغى ابدا ان تقتصر على السياسة الامنية، بالرغم من اهميتها القصوى، وضرورة ان يطبق - فى اطارها - القانون فى ضوء الشرعية واحترام حقوق الانسان، ولكنها ينبغى ان تتعدى ذلك، الى المبادرة بعملية اصلاح سياسى واسعة المدى. والاصلاح السياسى ينبغى ان يرتكز على عدة دعائم أهمها: مراجعة الدستور بواسطة جمعية تأسيسية ممثلة لكافة الاتجاهات، لكفالة توسيع اطار الممارسة الديمقراطية، وجعله اكثر اتساقا مع التغيرات الكبرى التى حدثت فى البلاد واهمها التعددية السياسية، والانفتاح الاقتصادى. كما أنه لا بد من رفع القيود التى تحد من عمل الاحزاب السياسية فى ظل قانون الطوارئ، لان هذه القيود تمنع الاحزاب من الاتصال بجماهيرها، فى الوقت الذى يطلق فيه المجال، بصورة شرعية أو غير شرعية، للتيارات الدينية على اختلاف ألوانها وتوجهاتها، لكى تملأ الفضاء السياسى بأفكارها الرجعية، وشعاراتها الغوغائية، وحملاتها المسمومة ضد الدولة والمجتمع المدنى على السواء. ولا بد من سياسات ثقافية، تعيد روح الانتماء إلى أجيال الشباب المصرى الضائعة التى تشيع البلبلة الفكرية بين جنباتها، نتيجة لمحاولات عديد من الفصائل السياسية، تشويه التاريخ المصرى، وتجريح

الزعماء والقادة السياسيين، والتشكيك فى كل الانجازات الوطنية والسياسية والاجتماعية فى كل عهود التاريخ المصرى.

ولن يتحقق عودة الانتماء، بغير سياسات فعالة للتنشئة الثقافية، مبنية على قيم العقلانية والحوار والانفتاح الفكرى على العالم، وسياسات للتنشئة السياسية تقوم على أساس اشاعة الديمقراطية فى كل مؤسسات المجتمع، وسياسات اقتصادية تواجه مشكلة البطالة الحادة، وتنتشل الشباب من محيط اليأس والقنوط.

وإذا كان الاصلاح السياسى هو نقطة الانطلاق فى المرحلة المقبلة، فلا يقل عنه اهمية الاصلاح الاقتصادى الذى ينبغى ان يمارس فى ضوء مجموعة اساسية من القيم، أهمها الحفاظ على استقلال القرار الاقتصادى المصرى، ورفع معدلات الانتاجية، وزيادة كفاءة الاداء، وتحقيق التوازن الاجتماعى المطلوب بين كافة الطبقات الاجتماعية حتى نتحمل جميعا أعباد مرحلة الانتقال الصعبة، ولا يقع العبء كله على الفقراء والطبقات المتوسطة.

**نحو مشروع وطنى جديد**

ان ما ألمحنا اليه من مبادرات سياسية مطلوبة، لايمكن لها ان تحقق الاهداف المرجوة منها، بغير صياغتها فى نسق متماسك، وفى ضوء مشروع وطنى جديد، تسهم فى صياغته بطريقة ديمقراطية كل الفصائل السياسية المؤمنة بمصر وحقها فى التقدم والانطلاق ولايمكن أن يتم هذا بغير حوار ديمقراطى منظم وواسع المدى. وفى هذا الحوار لاينبغى لحزب سياسى ايا كان، سواء كان الحزب الوطنى الديمقراطى أو غيره، ان يدعى انه يحتكر

الحقيقة، وانه الوحيد الذى يمتلك برنامجا كفيلا بتحقيق التقدم. ما نحتاجه فعلا هو ترشيد الخطاب السياسى الذى تمارسه الاحزاب، والابتعاد عن الغوغائية السياسية والتى علا صوتها فى الحقبة الاخيرة من قبل كل الاطراف.

نحن نعيش فى عالم معقد، تتشابك فيه المشكلات السياسية مع المشكلات الاقتصادية مع المشكلات الثقافية. وليست هناك حلول سهلة لكل مشكلة. ولكن هناك ـ بالقطع ـ خيارات متعددة، وبدائل متنوعة، لايمكن الاختيار الرشيد من بينها بغير حوار جاد، لا يقوم على أساس الخطابة الفارغة التى تمرسنا عليها طويلا، وانما ينهض فى ضوء المعلومات الموثقة والدراية العميقة بالتحولات العالمية بكل ابعادها السياسية والاقتصادية والثقافية.

فى المجال السياسى هناك نزوع مؤكد نحو القضاء على النظم الشمولية والسلطوية، وهى على كل حال تتساقط تباعا فى كافة القارات. واصبحت الديمقراطية بما تتضمنه من تعددية سياسية وفكرية واحترام حقوق الانسان، هى الشعارات السائدة التى تتبناها الشعوب فى كل مكان. غير انه فى هذا المجال علينا ان نحذر من محاولات بعض الدول الزعم أن هناك نظرية ديمقراطية واحدة ينبغى تطبيقها بحذافيرها فى كل مكان تقوم اساسا على الاجراءات الشكلية للديمقراطية، والتى ترتكز على الدستور واباحة تنظيم الاحزاب السياسية، واجراء الانتخابات بصورة دورية، وتداول السلطة. وذلك لان التاريخ الاجتماعى الفريد لكل قطر، لا بد له أن يؤثر ـ شئنا أن لم نشأ ـ على الممارسة الديمقراطية. ومن ناحية أخرى، تنزع هذه الدعوات إلى

افراغ النموذج الديمقراطى من المضمون الاجتماعى، والذى يتعلق بالعدالة الاجتماعية. وليس هذا هو النموذج الذى ينبغى ان نحتذبه. ومن هنا سيقع على عاتقنا فى الحوار الديمقراطى الذى نتحدث عنه، عبء اقامة التوازن بين الحرية السياسية والعدالة الاجتماعية.

واذا اضفنا إلى ذلك أن الدعاية العالمية لاهمية تطبيق حقوق الانسان، تتجاهل التطبيق الانتقائى لقيم حقوق الانسان بواسطة الدول العظمى، وتجاهلها لخرق هذه الحقوق حفاظا على مصالحها فى بعض المناطق، ومن ابرزها البوسنة والهرسك والصومال، لادركنا انه ينبغى ان نركز على ضرورة التطبيق المنهجى لحقوق الانسان فى كل الحالات وبغير استثناء. كما أن حقوق الانسان تواجه مشكلة الدفع بالخصوصية الثقافية التى تثيرها بعض الانظمة الشمولية والسلطوية وخصوصا فى العالم الثالث. ولا بد لنا ان نؤكد انه لا ينبغى ان يكون هناك تناقض بين عالمية حقوق الانسان والخصوصيات الثقافية. فالخصوصية الثقافية ليست جوهرا ثابتا لايتغير ولكنها ينبغى أن تتفاعل مع التغيرات فى القيم والاتجاهات على المستوى العالمى، من خلال حوار فعال بين الحضارات المختلفة، فى ضوء ضرورة اعلاء قيمة احترام الشخصية الانسانية، ورفع القيود عنها، حتى تمارس حقها فى الحرية والابداع.

ونحن نجابه فى مجال العلاقات الدولية بمتغير جديد، هو بروز ما يطلق عليه «حق التدخل» فى الشئون الداخلية للدول، سواء لاسباب أمنية أو لاسباب انسانية. ولابد ان يتصدى الحوار الديمقراطى لهذه القضية، لأن الاستقلال الوطنى الذى ناضلت من أجله أجيال وأجيال من فئات الشعب المصرى يمكن ان يكون معرضا لخطر مؤكد، لو استقر حق التدخل كمبدأ

من مبادئ ما يطلق عليه الشرعية الدولية، والتى تطبق فى الوقت الراهن بطريقة انتقائية فجة والعالم - بالاضافة إلى كل ذلك - يتحول تحولات عميقة فى ضوء كونية اقتصادية شاملة، ستؤثر تأثيرا بالغا على حرية الحركة الاقتصادية للدول فى العالم الثالث. ومن هنا ينبغى ان نطرح السؤال: كيف سنجابه هذا المتغير الجديد؟ ولو القينا النظر على النظم السياسية فى العالم المتقدم، لادركنا انها تواجه مشكلة اساسية فى ممارسة الحكم، نتيجة لتعقد المجتمع المعاصر، وصعوبة اتخاذ القرار فى وضع يتسم بعدم التأكد من شكل التفاعلات فى المدى القصير والمتوسط ومن هنا برزت الحاجة إلى ترشيد عملية صنع القرار، والاستعانة بمناهج البحوث المستقبلية، لرسم صورة مرغوبة للمجتمع، ووضع السياسات الكفيلة بتحقيقها. وتزداد حاجتنا فى مصر إلى تدعيم عملية صنع القرار، بتوسيع اطار المشاركة السياسية، ودعم المؤسسات العلمية العاملة فى هذا المجال، من خلال توفير المعلومات الاساسية لكل ما يطلبها فى اطار اطلاق حرية الحصول على المعلومات، وهو الشرط الجوهرى لاى مشاركة فعالة فى اتخاذ القرار.

ومن ناحية أخرى، اذا تحولنا الى الاطار الاقليمى، فسنجابه بمشكلة التشرذم العربى بعد حرب الخليج، وأهمية المصالحة العربية، واستيعاب العراق مرة أخرى فى النظام الاقليمى العربى، بشرط تعهده القاطع بعدم العدوان. غير انه أهم من ذلك كله، السعى المنظم لخلق مبادرة عربية، تتم من خلال حوار عربى واسع، نستطيع من خلالها كنظام اقليمى عربى ان نتفاوض مع الكتل الاقليمية العالمية، فى عالم سينقسم الى تكتلات اقليمية، وهذه المبادرة العربية لا بد ان تدلى برأيها فى كيفية تحقيق السلام العالمى، وحل الصراعات الدولية، والحد من التسلح، واتجاهات التنمية واسقاط

الديون عن العالم الثالث، واخيرا اهمية ممارسة حوار الحضارات فى ضوء مبادئ التسامح الثقافى، بدلا من حرب الحضارات التى تدعو لاشعالها بعض الاصوات العنصرية فى اوروبا والولايات المتحدة الامريكية.

وتبقى جهودنا على المستوى المحلى فى مختلف ميادين التنمية. مصر فى حاجة إلى مشروع وطنى متكامل، يضع عينه على المستقبل، فى ضوء تشخيص مشكلات الحاضر، ومواجهتها بشكل حاسم. مشروع يحقق لمصر ـ من خلال جهود النخبة والجماهير ـ الانطلاق الى آفاق القرن الحادى والعشرين.

# (٧١)

## عشرون عاما على
## حرب أكتوبر ١٩٧٣
## تحدى المستحيل

هل حقا مرت عشرون عاما على حرب أكتوبر ١٩٧٣؟ ما أسرع ما يمضى الزمن! غير ان مرور الزمن لايمكن ان يضيع دلالة هذا الحدث التاريخى الذى قلب الموازين ليس على مستوى الشرق الاوسط فقط، بل على نطاق العالم كله على اتساعه.

وبداية يمكن القول ان اسرائيل قد أساءت قراءة هزيمة يونيو ١٩٦٧، وعجزت عن فهم التاريخ الفريد للشعب المصرى. وبالرغم من انه عقب توقف اطلاق النار مباشرة، كانت هناك علامات واضحة الدلالة على ان القوات المسلحة المصرية لن تسلم ابدا بأن الهزيمة هى النهاية، ووراءهاالشعب الذى رفض الهزيمة وتظاهر بالملايين مطالبا الرئيس جمال عبد الناصر بالبقاء فى موقعه. وابرز هذه العلامات هى معركة رأس العش

* الجمعة: ٨ / ١٠ / ١٩٩٣.

والتى استطاعت فيها قوة مصرية صغيرة العدد ان توقف الانتشار الاسرائيلى فى منطقة قناة السويس، واغراق السفينة الحربية الاسرائيلية ايلات بصاروخ بحرى، وهو ما اصبح فى ذاته علامة على التحول فى استراتيجية الحرب البحرية.

ثملت اسرائيل بخمر النصر، وعكف العلماء الاجتماعيون الاسرائيليون عل صياغة نظريات تهدف الى تشوية الشخصية العربية وتؤكد ان هزيمة يونيو هى فصل الختام بالنسبة للقوة العربية، بل واكثر من ذلك بالغ احدهم وهو الباحث شاؤول فريد لاندر فى كتابه الصادر بالفرنسية «تأملات فى مستقبل اسرائيل» وقرر ان العرب تحولوا الى جثة هامدة، وان اسرائيل تستطيع ان تقطع فى الجسد العربى كما تشاء، آمنة من أى رد فعل. ومن ناحية أخرى ساد ادراك جامد لدى المخططين الاستراتيجيين الاسرائيليين بأن مصر لن تتجاسر لا هى ولا أى دولة عربية اخرى على شن حرب على اسرائيل.

## حرب الاستنزاف المجيدة

ولم تتوان القيادات السياسية المصرية عقب اعلان الهزيمة مباشرة، وبعدما كل ما صاحبها من محاكمات عسكرية ومظاهرات شعبية، وما احدثته من جراح عميقة فى الكبرياء الوطنى، عن اعادة بناء القوات المسلحة المصرية وفق نظام صارم، وفى ضوء قواعد جديدة. اتخذ القرار واشرف على تنفيذه بنفسه لدرجة الالمام بالنشاط اليومى للقوات المسلحة الرئيس جمال عبد الناصر، وقام بالدور الاساسى فى التنفيذ الفريق اول محمد فوزى ومعه نخبة من افضل ضباط القوات المسلحة.

وسرعان ما شنت حرب الاستنزاف والتى يعتبرها المؤرخون العسكريون الاسرائيليون حربا مصرية اسرائيلية قائمة بذاتها، فى سلسلة الحروب الاسرائيلية العربية.

لقد كانت هذه الحرب، هى المقدمة الضرورية لحرب اكتوبر ١٩٧٣، فمن خلال معاركها تخضب المقاتلون المصريون بالدم، واستردوا ثقتهم، واعادوا الاحترام الى شرفهم العسكرى الذى استبيح نتيجة الاخطاء الجسيمة فى عملية اتخاذ القرار السياسى، واوجه التقصير الفاضحة فى اعداد الدولة للحرب، وعدم كفاءة القيادات العسكرية فى ادارة الحرب. حرب الاستنزاف ملحمة بطوليه للقوات المسلحة من جانب، وللشعب من جانب آخر. فقد وقف الشعب فى منطقة القناة وراء قواته المسلحة بالدعم والتأييد والاسناد. ومن هنا فحين يحاول بعض الكتاب ـ نتيجة لغلبة التحيز والاهواء على رؤيتهم ـ ان يصوروا حرب الاستنزاف بأنها كانت خسارة خالصة، ولم تدفع المجهود الحربى الى الامام، فانهم فى الواقع يجافون الحقيقة، ويتجاهلون حتميتها وضرورتها كمقدمة اساسية لشن حرب التحرير.

## القرار التاريخى

برحيل جمال عبد الناصر وتولى الرئيس انور السادات مسئولية رئاسة الجمهورية انتقل اليه العبء الثقيل، المتمثل فى استكمال بناء القوات المسلحة، واتخاذ قرار الحرب فى الوقت المناسب، والحقيقة ان الكثيرين ومنهم مواطنون مصريون شككوا فى قدرة مصر على شن الحرب وهؤلاء سواء كانوا من الاجانب او من المصريين انفسهم قد اساءوا قراءة التاريخ المصرى. وهذا التاريخ تبرز فيه ظاهرتان اساسيتان: قيم الحركة الوطنية المصرية فى النضال ضد الاحتلال، والتقاليد الرفيعة للعسكرية المصرية فى الذود عن حياض الوطن، والاستشهاد فى سبيل الدفاع عن ترابه المقدس، ولم يكن يستطيع انور السادات، وهو ابن الحركة الوطنية المصرية، ان يتجاهل قراءة

التاريخ المصرى، ولا ان يصم آذانه عن سماع هدير الشعب الذى تظاهر اكثر من مرة مطالبا بالقتال، وبالبدء فى معركة التحرير. لقد استمع السادات الى نداء الشعب، وأعد البلاد بدأب وصبر وحنكة سياسية، وتخطيط متقن، انتظارا للحظة المناسبة. وفى السادس من اكتوبر ١٩٧٣ اصدر الرئيس قراره التاريخى بالعبور، وانطلقت قوات مصر المسلحة لتبدأ معركة من أمجد معاركها العسكرية، والتى تعيد الى الاذهان انجازاتها التاريخية السابقة. وسوف يقف المؤرخون فى المستقبل طويلا لتحليل هذا القرار التاريخى ـ فقد اعتبر فى وقته مغامرة غير محسوبة، من شأنها سحق القوات المسلحة المصرية فى ساعات. ولم يكن ذلك التفسير عجيبا، فقد كنا ـ فى هذا الوقت ـ نعيش عصر الخرافة الكبرى التى تزعم ان اسرائيل قوة لا تقهر، وأن ذراعها الطويلة يمكن ان تطول اى بقعة فى الوطن العربى. وذهب آخرون ـ كرد فعل مباشر لسماع النبأ ـ الى ان هذا القرار فعل من افعال اليأس اتخذ دون روية، وبغير تحسب للنتائج، وقد اثبت التاريخ ان قرار العبور كان هو القرار الصائب، والذى اتخذ فى التوقيت المناسب. ودارت المعارك الضارية، بعد ان انهدمت اسطورة خط بارليف، واشتبكت المدرعات المصرية فى معارك تصادمية بالغة الحدة والعنف مع القوات الاسرائيلية، وكبدتها خسائر جسيمة فى الارواح والمعدات. ولن تذهب من الذاكرة التاريخية للشعب المصرى صور الاسرى الاسرائيليين واعدادهم تجاوزت المئات بعد ان سقطوا فى الميدان صرعى الهزيمة.

انقلبت الموازين، واسرعت الولايات المتحدة الامريكية بالتدخل لنجدة اسرائيل، بعدما تراخت فى الأيام الأولى، ظانة أن التاريخ سيعيد نفسه. وأن الهزيمة ستلحق فى ساعات بالقوات المصرى.

## حرب أكتوبر فى المنظور العالمى

لم يتوقف تأثير حرب اكتوبر على تغيير الموازين فى الشرق الاوسط،

ولكنها ادت الى نتائج بالغة الاهمية على المستوى العالمى. واذا تركنا جانبا الانجازات العسكرية المصرية الباهرة، والتى أدت الى سقوط عديد من النظريات العسكرية المستقرة، واستحداث نظريات جديدة على مستوى الاستراتيجية والتكتيك، فان النتائج السياسية لا تقل اهمية عما حدث فى هذا المجال، فقد استخلصت القوى العظمى نتيجة اساسية مفادها ان دولة متوسطة القوة مثل مصر، استطاعت ان تتجاوز كل القيود التى وضعت حولها لمنعها من الحركة، ولكى يفرض عليها الاستسلام النهائى، وان تفاجئ العالم كله بشن الحرب، ضد ارادة القوى العظمى المسيطرة، استطاعت مصر بقرار تاريخى، استنهضت فيه همتها، واستعانت بتراثها الوطنى الزاخر، واستلهمت تقاليد العسكرية المصرية. ان تقطع سلسلة الحتمية التاريخية، وان تقضى على واقع الاحتلال الاسرائيلى الكئيب، وان تنشئ واقعا جديدا، ادى فى النهاية الى تحرير كامل التراب الوطنى من دنس الاحتلال، ورفع العلم المصرى عاليا خفاقا فى سماء مصر الحرة المستقلة. لقد أدت حرب أكتوبر الى ان تعيد كل من اسرائيل والولايات المتحدة الامريكية النظر فى استراتيجيتها ازاء مصر والوطن العربى ككل، فقد ايقنت اسرائيل انها لم تعد فى مأمن كما كان الحال فى الماضى. وان مصر بعد ان تحررت يمكن ان تمثل خطرا داهما على الامن الاسرائيلى، وان دعاوى اسرائيل بأنها الدولة العظمى الاقليمية ليس امامها فرصة للتطبيق، وان ايديولوجية اسرائيل الكبرى آن لها ان تنحسر ويعاد صياغتها فى ضوء الواقع الجديد.

تحت ضغط النتائج العسكرية لحرب اكتوبر، قبلت اسرائيل فى اتفاقيات كامب دافيد ان تنسحب من كامل التراب المصرى، ما عدا طابا التى

ماطلت فى تسليمها، الى أن انتزعتها مصر نتيجة جهود ابنائها الخلاقة فى عملية التحكيم الشاقة. واكثر من ذلك، وجدت اسرائيل ان عقد معاهدة سلام مع مصر هو الحد الادنى الذى يضمن الامن القومى الاسرائيلى وبتوقيع معاهدة السلام، نشأ واقع جديد فى المنطقة بعد ان طبعت العلاقات بين مصر واسرائيل.

وبالرغم من ذلك، فان اسرائيل لم تع الدرس التاريخى من هزيمتها فى حرب اكتوبر ١٩٧٣ ، ومارست عربدتها العسكرية بعد توقيع المعاهدة المصرية الاسرائيلية، والذى يمثل احتياجها لبنان المثل الصارخ على الغباء السياسى، ذلك ان اسرائيل ظنت واهمة انه بخروج مصر من ساحة المواجهة العسكرية، فان المجال سيكون مفتوحا امامها، لكى تفرض سيطرتها على باقى اجزاء الوطن العربى. وفوجئت وتواصل عمليات القمع بالمخالفة لكل القوانين والقرارات والاعراف الدولية. وظنت لفترة طويلة، انها تستطيع ان تهيمن على الضفة الغربية وغزة الى الابد، وان سياسة الضم التدريجى يمكن لها ان تؤتى ثمارها بعد حين. غير ان الانتفاضة التى قام بها الشعب الفلسطينى، والتى مارس من خلالها مقاومة الاحتلال أنشأت واقعا جديدا على مستوى المنطقة والعالم. لم تعد قضية الشعب الفلسطينى هى قضية لاجئين، ولكنها اصبحت قضية شعب يحارب حربه المشروعة من اجل تأكيد الذاتية الوطنية، وتحقيق حق تقرير المصير.

## من مدريد الى غزة واريحا

وأدت تفاعلات الانتفاضة الى الضغط الشديد على اسرائيل، والتى ادركت ان الشعب الاسرائيلى نفسه ـ وعلى عكس ما تصورت ـ هو الذى

اصبح تحت الحصار. ولم يكن هناك من مفر امامها، وخصوصا بعد تغير الموازين، وبروز قضية الشعب الفلسطينى على الساحة العالمية، من ان تغير استراتيجيتها، وان تواصل ما فاتها تحقيقه بعد معاهدة السلام المصرية الاسرائيلية.

وجاءت مسيرة مدريد بكل وقائعها المعروفة، لتنشئ واقعا دوليا جديدا، يقوم على قرارات الامم المتحدة، وعلى صيغة الارض فى مقابل السلام وبالرغم من ان اسرائيل واصلت فى المفاوضات لعبتها التقليدية فى محاولة شق الصف العربى، وفى المماطلة، وفى محاولة فرض شروطها، الا ان ثبات الاطراف العربية على التمسك بالحقوق المشروعة ادى من ناحية الى اطالة أمد المفاوضات، ومن ناحية اخرى الى شيوع ادراك بأن المفاوضات وصلت الى طريق مسدود وعند هذه اللحظة فاجأ الفلسطينيون والاسرائيليون العالم كله باعلان المبادئ الذى تم التفاوض السرى عليه. واهم ما فى هذا الاعلان انه ينص على التعاون الوثيق السياسى والامنى والاقتصادى بين اسرائيل ومنظمة التحرير الفلسطينية، واخطر من ذلك انه يعلن عن مشروع للتنمية الاقليمية ستكون نواته الاساسية هى اسرائيل والفلسطينيون.

ما هو تأثير هذا الاتفاق على الامن القومى العربى؟

وما هو تأثيره على النظام الاقليمى العربى بكل مؤسساته وفى مقدمتها جامعة الدول العربية؟

وما هو تأثير السوق الشرق اوسطية على الاقتصاد العربى؟

واخطر من ذلك كله ما هو تأثير الاتفاق على الهوية العربية فى اطار واقع جديد ستوقع فيه الدول العربية اتفاقيات سلام مع اسرائيل؟

بعبارة مختصرة فان اختفاء العدو الاسرائيلى، سيحدث فى الوعى السياسى العربى زلزالا ليس اخف وقعا من الزلزال الذى احدثه اختفاء الاتحاد السوفيتى ونهاية الحرب الباردة. هذه هى الاسئلة التى ينبغى ان نطرحها كسياسيين ومثقفين عرب ولا ينبغى ان نقنع بطرح الاسئلة، بل على مراكز البحوث العربية ان تنشغل بدراسة وتحليل سيناريوهات المستقبل، حتى نقرر هل صحيح ان حرب اكتوبر ١٩٧٣ هى نهاية الحروب فى منطقة الشرق والاوسط، ام انها كانت مجرد رمز على ما تستطيع القوة العربية الشاملة ان تفعله، اذا ما لاح الخطر، وتهدد الامن العربى؟

ان حرب اكتوبر ١٩٧٣ ستظل محفورة فى الذاكرة السياسية العربية الى الابد، علامة على اصالة.

# (٧٣)

## الأبعاد الثقافية
## للحوار السياسى

لا نبالغ أدنى مبالغة لو أكدنا أن مبادرة الرئيس محمد حسنى مبارك بالدعوة الى حوار وطنى تشارك فيه كافة الأحزاب والقوى السياسية، يدور حول المشكلات الراهنة، داخلية وخارجية وطرق مواجهتها، من أهم المبادرات السياسية فى السنوات الأخيرة. فقد ساد تقليد سياسى مبناه أن الحكومة تصوغ السياسات العامة وتنفذها، فى حين أن المعارضة من مواقعها المتعددة سواء فى مجلس الشعب والشورى، أو من خلال صحف الأحزاب تتفرغ لنقدها. وجزء أساسى من هذا التقليد شيوع دفاع الحكومة المطلق عن سياستها صياغة وتنفيذا، وذيوع النقد المطلق للمعارضة لهذه السياسات. وبالتدريج نشأت فى المناخ السياسى المصرى نزعة استقطابية حادة، وبدت المسألة كما لو كانت مصالح مصر الاستراتيجية الكبرى، يمكن أن تضيع فى اطار الدفاع الحكومى والهجوم القادم من المعارضة.

وقد يعود هذا المناخ السياسى غير الصحى، الى أننا مازلنا فى بداية عصر التعددية السياسية، ولم تتكيف الحكومات بعد على أن الممارسة الديمقراطية

* الجمعة: ٢١ / ١ / ١٩٩٤.

تقتضى القبول بمبدأ الحوار، وقبول الرأى الآخر لو كان صحيحا، وممارسة النقد الذاتى أحيانا فيما يتعلق بجوانب القصور أو حدوث الأخطاء. كما أن المعارضة لم تتعود بعد على ممارسة خطاب نقدى معتدل، يرحب بالايجابيات فى الممارسات الحكومية، وينقد السلبيات، بدلا من انتاج خطاب سياسى يقوم على الرفض المطلق والادانة الكاملة لكل السياسات توجها وتنفيذا.

والدعوة للحوار تأتى فى لحظة حاسمة يخيم على المجتمع فيها جو الأزمة نتيجة لموجات الارهاب العشوائى الذى أثر فعلا على جهود التنمية فى ميادين مختلفة، وأبرزها فى مجال السياحة وخطورة الأزمة أنها لا تثير فقط مسألة الخسائر الاقتصادية بالرغم من جسامتها ـ بقدر ما تثير فى المقام الأول قضية المسألة الثقافية. وتعنى على وجه التحديد ذيوع وانتشار تيارات فكرية رجعية ومتخلفة، وخصوصا بين صفوف الشباب، مما يؤدى الى ترسيخ ما يطلق عليه الدكتور فؤاد زكريا ثقافة منغلقة على ذاتها، لا تصلح اطلاقا للتعامل مع الواقع، ولامع العالم المعاصر، بدلا من توسيع وتعميق الثقافة المنفتحة، التى تستند الى ايجابيات تراثنا، والى العقل النقدى الذى لا يخشى على وجه الاطلاق التفاعل مع الآخر، والحوار معه، من منطق الاقتدار والثقة بالنفس.

## الحوار والخروج من الأزمة

الأزمة التى نواجهها لها أبعاد متعددة: اقتصادية، وثقافية، وسياسية. والحوار ـ فى تقديرنا ـ هو الوسيلة المثلى للخروج منها، لأنه ستجتمع فى اطاره كافة الأحزاب والقوى السياسية وممثلون للمثقفين والشخصيات العامة

فى اطار نرجو أن يكون ديمقراطيا بالكامل للتداول فى شأن مشكلاتنا وكيف نجابهها، للوصول الى نتيجة محددة وهى صياغة توجيهات عامة يتفق عليها المتحاورون، ويمارس كل طرف العمل الوطنى سواء فى الحكومة أو فى المعارضة فى اطارها.

ولو ألقينا نظرة على الممارسة السياسية فى المجتمعات المعاصرة لوجدنا أن الحوار الذى يؤدى الى الاتفاق أصبح هو الوسيلة المثلى لادارة شئون المجتمعات بطريقة عقلانية وفى اطار من الحرية الفكرية بلا قيود. ويعد هذا تطورا حاسما فى مسار طويل خاضته هذه المجتمعات وهى تجرب الوسائل المختلفة لحل الخلافات الاستراتيجية على وجه الخصوص، ونعنى بها توجهات الدولة والمجتمع.

لقد كانت المجتمعات فى الماضى تلجأ فى حل خلافاتها الى التقاليد، التى هى معين واسع يضم الخبرات المكثفة والمتراكمة للمجتمع، بما فيها من تراث يتضمن القواعد والأمثلة والمعايير التى كانت تحدد طرق حل المشكلات.

ثم فى طور آخر انتقلت ـ فى العصر الحديث ـ هذه المجتمعات من الاعتماد على التقاليد الى الاعتماد على العلم. وذلك أنه فى فترة ما تم تقديس العلم واعتباره هو الوسيلة المثلى لحل المشكلات، لأن احكامه تقوم على الملاحظة والتجريب، ومن هنا فالحلول التى يقترحها عادة ما تتطابق مع المعطيات الموضوعية.

غير أنه ثبت من الممارسة الفعلية أن العلم لايمكن أن يكون مصدرا وحيدا لإلتماس الحلول. وذلك لأن المجتمع العلمى احيانا ينقسم ازاء

مشكلة ما، وكل فريق يستند الى حجج علمية. بالاضافة الى أن اختيار البدائل، والمفاضلة بين الحلول ليس شرطا أن يعتمد على العلم فقط، لأنه تتداخل متغيرات سياسية وثقافية واقتصادية شتى فى علمية تفاعل معقدة، تجعل عملية الاختيار امام صانع القرار ليست هينة ولا ميسورة. ومن هنا أهمية الحوار المفتوح الذى يمكن أن يؤدى الى الاتفاق. لأنه فى هذا الحوار يمكن أن تستعرض كافة وجهات النظر، وتحلل كل الموضوعات محل الخلاف، وحينئذ يمكن الوصول الى حلول يوافق عليها الجميع. غير أن هذا التطور يتعلق فى الواقع بالمجتمعات الغربية المتقدمة حيث فقدت التقاليد تأثيرها القديم على الناس وعلى عقائدهم واسلوب حياتهم، ولم تعد للعلم السلطة القديمة التى كان يتمتع بها، وزال الايمان بمبادئه المطلقة التى أسست على عقيدة التقدم المطرد، وخصوصا بعدما ظهر سوء استخدام العلم سواء من جانب السلطة أو من قبل العلماء أنفسهم. وهكذا اهتمت هذه المجتمعات بتنمية اسلوب الحوار، بل أن بعض العلماء الاجتماعيين تفرغوا فى السنوات الأخيرة ـ فى اطار الفكر الغربى ـ لصياغة نظرية كاملة عن الحوار فى المجتمع بكل أبعاده، من أبرزهم الفيلسوف الألمانى الشهير هايرماسى، والذى اخرج مجلدا ضخما من جزءين موضوعه «نظرية الفعل التواصلى». الا أن هذا يتعلق بالمجتمعات الغربية فما هو الوضع بالنسبة للمجتمع العربى؟

يمكن القول بأن الوضع مختلف الى حد كبير. فهناك فى الوقت الراهن نزعة متزايدة لاعادة الاعتبار الى التقاليد مهما كان قدمها، ومحاولة الاعتماد عليها لالتماس الحلول للمشكلات الراهنة، بالرغم من اختلاف السياق التاريخى. ويترجم هذا التيار عن نفسه فى بعض الفصائل الدينية التى

تذيع قراءات مشوهة للنصوص الدينية فى اطار فكرى مغلق، ينزع الى التقوقع حول الذات، والانفصال عن العالم المعاصر.

كما أنه فى المجتمع العربى لم يتم استثمار العلم بالقدر الكافى كأساس لصياغة القرارات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

ومن هنا يمكن القول أن الاشكالية الكبرى التى لابد للحوار أن يتصدى لها، هى كيف يمكن التعامل الحى الخلاق مع التقاليد، ليس باعتبارها المصدر الوحيد لالتماس الحلول، ولكن من خلال تطوير مناهج الاستفادة منها، مادامت اصبحت مصدرا من مصادر تشكيل الوعى الاجتماعى، ومن هنا لايمكن لنا أن نتجاهلها كلية، وتصبح مهمتنا الأساسية ادراجها فى اطار منظومة متكاملة من الأسس التى يمكن الاعتماد عليها فى صياغة الحلول المناسبة.

أما العلم فأنه يحتاج الى نظرية اجتماعية شاملة، ترسخ قيمته فى المجتمع، وتعيد النظر فى الاستثمارات الضئيلة التى تخصص له، وتصوغ من السياسات العلمية ما هو كفيل بجعله قوة دافعة لحل مشكلات التنمية ومجابهة قضية الارتفاع بمستوى حياة البشر. ولانتحدث عن العلم هنا من زاوية التقديس الذى مارسته ـ وأخطأت فى ذلك ولاشك ـ المجتمعات الغربية، ولكن على أساس ان كثيرا من مشكلاتنا لايمكن التصدى لها بغير اصطناع المنهج العلمى، والاعتماد على نتائج ونظريات العلوم الاجتماعية المعاصرة.

## منهجية الحوار

ولابد لنا فى النهاية أن نشير الى أن أى حوار منتج وفعال لابد له أن يعتمد على ثلاثة أسس رئيسية.

الأساس الأول ان الغرض من الحوار أن يتم التوصل الى اتفاق من خلال المناقشة الجماعية النقدية، من خلال طرح البدائل المختلفة لحل المشكلات المعروضة للوصول الى حلول أقرب ما تكون الى الصحة.

الأساس الثاني: هو الثقة التي ينبغي أن تتوافر بين اطراف الحوار. ويمكن القول ان اجتماع الأطراف في حد ذاته للمناقشة الجماعية يمكن أن يولد شعورا متبادلا بالثقة، لأنه يعني أن كل المشكلات قابلة للنقاش ومهما كان الشعور المتبادل بالثقة ضعيفا في البداية، الا أنه ينبغي الحفاظ عليه، والا تفرق الناس بددا. وتعرضت العلاقات فيما بينهم الى الفوضى. هذه الثقة المتبادلة مطلوبة، لأنها هي أساس تجدد الحوار واستمراره. الاساس الثالث هو ضرورة ممارسة التفكير العقلاني، بإعتبار أن العقل وهو محك الحكم على الأشياء. وهذه الممارسة العقلية تفترض مجموعة من الشروط المسبقة لعل أهمها حق المتحاورين في العلم بالوقائع بدون تحفظ، وتوافر المعرفة الحقيقية بحقيقة صراع الاراء والمصالح. لأنه في ضوء تحديد خريطة الصراع الفكري، والتعرف الدقيق على المصالح المتعارضة يمكن الكشف عن الاتفاق الممكن وراء واجهة الاختلافات التي قد يبدو لأول وهلة أنه لايمكن حلها.

ومن ضمانات نجاح الحوار الا يشعر أي طرف أنه معرض لقمع من الداخل أو الخارج، حتى يتاح له التعبيربحرية عن ارائه.

لا أكون مبالغا اذا قلت، انه في ضوء البحث الذي أشرفت عليه، والذي قام به مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالاهرام، في اللقاءات المطولة التي عقدناها مع الاحزاب والقوى السياسية، هناك روح مصرية جديدة، ترنو

الى الحوار على أساس انه انطلاقة جادة للعمل الوطنى المصرى، يتم من خلاله اطلاق الطاقات الخلاقة للاحزاب والقوى السياسية سعيا وراء صياغة اجماع وطنى على مشكلات مصر وضرورة التصدى الجماعى لحلها. ولايمكن لذلك ان يتم بغير تحدى تيارات الرجعية الفكرية، ومنازلة نزعات الانهزامية السياسية التى تنزع للتشاؤم التاريخى، ومواجهة الآثار السلبية للتحولات الاقتصادية، فى ضوء اعتبارات العدالة الاجتماعية والحرية الانسانية.

# (٧٣)

# الأفق الاستراتيجي للحوار الوطنى والاستعداد للقرن الحادى والعشرين

قررنا فى مقال سابق أننا «لانبالغ أدنى مبالغة لو أكدنا أن مبادرة الرئيس محمد حسنى مبارك بالدعوة الى حوار وطنى تشارك فيه كافة الأحزاب والقوى السياسية، يدور حول المشكلات الراهنة، داخلية وخارجية وطرق مواجهتها من أهم المبادرات السياسية فى السنوات الأخيرة. فقد ساد تقليد سياسى سناه ان الحكومة تصوغ السياسات العامة وتنفذها، فى حين أن المعارضة من مواقعها المتعددة سواء فى مجلس الشعب أو الشورى، أو من خلال صحف الأحزاب تتفرغ لنقدها. وجزء أساسى من هذا التقليد شيوع دفاع الحكومة المطلق عن سياساتها صياغة وتنفيذا، وذيوع النقد المطلق للمعارضة لهذه السياسات. وبالتدريج نشأت فى المناخ السياسى المصرى نزعة استقطابية حادة، وبدث المسألة كما لو كانت مصالح مصر الاستراتيجية الكبرى، يمكن ان تضيع فى اطار الدفاع الحكومى والهجوم

* الجمعة: ١٥/ ٤/ ١٩٩٤.

القادم من المعارضة» (راجع: السيد يسين الأبعاد الثقافية للحوار السياسى، جريدة الأهرام، بتاريخ ٢١/ ١/ ١٩٩٤)

* وتقديرا من مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية للأهمية القصوى للحوار الوطنى قام بلسلسة بحوث متكاملة لبلورة القضايا الاجرائية والموضوعية للحوار من خلال دراسة شاملة للنخبة.

## الأفق الاستراتيجى للحوار

نتيجة لتحليل خطاب السلطة فيما يتعلق بالحوار: اجراءاته، وقضاياه والنتائج التى سيتمخض عنها، وبعد تأمل عميق لمحاضر المقابلات التى أجريناها مع الأحزاب والقوى السياسية، يمكن القول أن التركيز من قبل كافة الأطراف كان على قضايا الحاضر. وفى حين أن الرئيس فى طرحه حرص على التأكيد على ضرورة طرح كافة القضايا بدون استثناء، وضرورة التعرض للقضايا الاقتصادية وغيرها، فإن الأحزاب السياسية على اختلاف توجهاتها ركزت تركيزا شديدا على قضايا الاصلاح السياسى، إلا أنه يمكن القول أن رسم صورة لمستقبل مصر تقوم على التكامل من ناحية بين الجوانب المادية والثقافية وعلى الوضع فى الاعتبار المتغيرات المحلية والاقليمية والعالمية مازال غائبا فى كل الطروحات الموجودة، سواء صدرت من قبل السلطة، أو من قبل الأحزاب والقوى السياسية.

## الحوار والمشروع الحضارى

وفى تقديرنا أن الحوار الوطنى فرصة نادرة لطرح قضية مصر فى المستقبل ونعرف جميعا انه يتردد فى الأدبيات السياسية المصرية منذ سنوات حاجتنا الى صياغة مشروع حضارى، يعبئ طاقات الأمة، ويحفز همم المواطنين ويجمعهم حول هدف قومى محدد. ولاقت هذه الدعوة رفضا صريحا أو ضمنيا من قبل النخبة الحاكمة، على أساس أن هذه الدعوة هى محض

دعوة إيديولوجية، تفتقر الى المضمون المحدد ـ وعلى أساس أن تعريف هذه النخبة الاجرائى للمشروع الحضارى يتمثل فى الواقع فى انجاز الاصلاح الاقتصادى فى مناخ من الاستقرار السياسى.

غير أن آراء أخرى رأت أن فى هذا التعريف الاجرائى قصورا شديدا فى فهم فكرة المشروع الحضارى. ولكن لو تأملنا حصاد هذه المناقشة بموضوعية، لاكتشفنا أن دعاة المشروع الحضارى فشلوا فى تقديم تعريف محدد متفق عليه لمضمونه. وكان هذا طبيعيا بطبيعة اختلاف التوجهات السياسية لدعاته، فبعضهم يركز على ان مصر أولا، ومن ثم فالمشروع ينبغى ان يركز على الهموم المصرية سواء تعلق الأمر بمواجهة المشكلة السكانية أو تحقيق التقدم التكنولوجى، أو صياغة سياسات عامة تحقق العدالة الاجتماعية فى مناخ من الحرية السياسية والبعض الآخر لا يرى فرصة لنجاح أى مشروع حضارى إلا فى اطار عربى أوسع، ومن هنا أهمية الربط بين مستقبل مصر ومستقبل الوطن العربى. وفريق ثالث يركز على قطع روابط التبعية مع العالم الرأسمالى وتأكيد ضرورات التنمية المستقلة.

* وهكذا يمكن القول أنه فى مقابل الرفض الصريح أو المضمر من قبل النخبة الحاكمة لفكرة المشروع الحضارى نجد من ناحية اخرى عدم اتفاق واضح بين دعاة المشروع الحضارى ترى هل هناك فرصة لصياغة تعريف للمشروع الحضارى توافق عليه النخبة الحاكمة ودعاة هذا المشروع فى نفس الوقت؟

فى تقديرى هناك تعريف ـ قد يكون عاما ـ ولكنه يصلح تماما لو حددنا مضمونه بدقة، ليكون أساسا للاتفاق، ليس ذلك فقط، بل اننا

نقترح أن يكون هذا التعريف هو نقطة انطلاق الحوار الوطنى، لأننا نتحدث فى الواقع ـ لا عن قضايا تفصيلية أيا كانت أهميتها وسواء كانت سياسية أو اقتصادية ولكننا نتحدث عن مصالح مصر الاستراتيجية الكبرى.

## الاستعداد للقرن الحادى والعشرين

* المشروع الحضارى الذى نقترح أن يكون هو نقطة التركيز فى الحوار الوطنى هو ببساطة السياسات المترابطة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والتكنولوجية والاعلامية والأمنية التى ينبغى ان تصاغ بشكل منهجى منسق، وبناء على قاعدة حديثة من البيانات والمعلومات الموثقة لاعداد مصر للاستعداد للقرن الحادى والعشرين.

ويقوم هذا التعريف على فكرة، هناك اتفاق عالمى بشأنها، وهى أن العالم ـ بشرقه وغربه ـ يصفى حسابات القرن العشرين، وهى تصفيات ـ للأسف الشديد ـ تتسم بالبربرية فى بعض الاحيان كما نشاهد فى الحروب الاهلية والعرقية، ويستعد ثقافيا وعلميا وتكنولوجيا وقبل ذلك سياسيا للقرن الحادى والعشرين.

وهذه الفكرة تنهض على أساس توقع مدروس مفاده أن القرن الحادى والعشرين بحكم تعمق الثورة العلمية والتكنولوجية من ناحية وانهيار الشيوعية من ناحية أخرى، وأزمة الدولة القومية من ناحية ثالثة، وظهور التكتلات الاقليمية الكبرى، فى ظل ثورة اتصالات كونية لا سابقة لها فى التاريخ البشرى، ستكون ممارسات الدول فيه بل وسلوكيات البشر مختلفة بصورة جذرية عن هذه الممارسات والسلوكيات فى القرن العشرين.

ولعل هذا هو الذى دفع المؤرخ الشهير بول كيندى صاحب الكتاب الذى أحدث ضجة فى العالم «صعود وسقوط الدول العظمى» الى ان ينتقل بنشاطه العلمى الى ميادين لم يسبق له كمؤرخ ان تصدى لها من قبل ويظهر ذلك فى كتابه الجديد المثير «الاستعداد للقرن الحادى والعشرين» .

* وباستعراض هذا الكتاب الهام لبول كيندى يمكن القول انه ليس فى وسع أى دولة تسعى لأن تكون لها مكانة فى القرن الحادى والعشرين أن تتجاهل ضرورة اجراء حوار وطنى ديمقراطى واسع يركز على مشكلات بشرية فى القرن الحادى والعشرين من ناحية وعلى القوى الفاعلة فى النظام الدولى من ناحية أخرى، وقد قدم بول كيندى لمشروعه الفكرى الجديد حقيقة منهجية هامة، وضع فيها المشكلة وضعا صحيحا فقد قرر ان «الأرض تواجه اليوم انفجارا سكانيا ليس فى المجتمعات المتقدمة فى شمال وغرب أوروبا ولكن فى المجتمعات التى يضربها الفقر فى أفريقيا وأمريكا الوسطى والشرق الأوسط وفى الصين والهند حيث يعنى الانفجار السكانى بلايين البشر وليس الملايين منهم» ويضيف «وفى الوقت نفسه تشهد انفجارا معرفيا فى حقول شتى من التكنولوجيا والانتاج لكن تأثير كل من الانفجارين يفوق تأثيرهما فيما مضى ويلمسه الناس بصورة أسرع وعلى نطاق واسع»

غير أن هذه الحقائق تحتاج لإدراكها الى وعى سياسى من قبل النخب الحاكمة، ولذلك يقرر كيندى «ومع أن حفنة فقط من زعماء العالم السياسيين ــ ان وجدت ــ تتمتع برغبة مواجهة الحقيقة، فإن الاختيار

الأعظم الذى يتحتم على المجتمع البشرى البت فيه وهو على مشارف القرن الحادى والعشرين، يكمن فى كيفية تسخير «قوى التكنولوجيا» لتلبية احتياجات «قوى السكان». غير أن هذه الصياغة العامة لاتكفى، لأن هناك أبعادا سياسية واقتصادية وثقافية قد تعوق تطبيق الحلول الناجعة لتحقيق هذا الهدف الاستراتيجى ذلك أن عالمنا المعاصر يشهد انفجارا تكنولوجيا يعم البلدان المتقدمة اقتصاديا والتى يشهد اغلبها نموا سكانيا بطيئا وربما انخفاضا سكانيا فى حين يحدث الانفجار السكانى فى الاقطار ذات الموارد التكنولوجية والتى تملك حفنة صغيرة من العلماء والعمال المهرة، واستثمارا طفيفا فى مجالى البحث والتطوير غير أنه أهم من ذلك أن النخب الحاكمة لهذه البلاد، غالبا ما تفتقر الى الرغبة فى الاستثمار فى مجال التكنولوجيا. كما تظهر فيها تحيزات ثقافية وايديولوجية تعارض التغيير، وتكاد تتجاوز ضروب المقاومة التى شهدتها أوروبا وهى تحقق ثورتها الصناعية.

## قضايا للحوار الوطنى

فى ضوء اقتراحنا أن يكون صلب الحوار مشروع متكامل لاعداد مصر للقرن الحادى والعشرين فإن اجندة الحوار لابد ان تتطرق لموضوعات لم تقترب منها السلطة أو الاحزاب السياسية ولابد أن تنطلق هذه القضايا من محاولة تحديد خيارات مصر الاستراتيجية.

من بين هذه القضايا البالغة الأهمية قضية السيادة الوطنية على إتخاذ القرار فى ظل عالم كونى متداخل، تزداد فيه ضغوط الدول العظمى، والهيئات الدولية كالبنك الدولى وغيره والشركات المتعددة الجنسية.

- ومن الناحية السياسية لدينا مشكلة ادارة العلاقات مع الكتل الاقليمية الكبرى فى العالم وكيفية تحييد الآثار السلبية لسياستها على الاقتصاد القومى.

ومن زاوية الأمن القومى العربى لابد ان تثير قضية العلاقات مع دول الجوار، وخصوصا ايران وتركيا، ومستقبل العلاقات مع اسرائيل بعد توقيع اتفاقيات السلام مع الأطراف العربية، وخصوصا ازاء قضيتين رئيسيتين: انفراد اسرائيل بالتسليح الذرى ورفضها وتركيا توقيع معاهدة حظر انتشار الأسلحة الذرية فى الوقت الذى تدعو فيه الى ضبط التسلح فى المنطقة، وحظر حصول الدول العربية على السلاح المتقدم. والقضية الثانية هى التطبيع مع اسرائيل مخاطره وفوائده وحدوده. وهى مسألة محل خلاف شديد فى الفكر السياسى المصرى العربى. ولدينا أيضا موضوع السياسة التكنولوجية لمصر، بكل مشكلاتها المعقدة والتى تتمثل فى طرح تساؤلات عديدة أهمها: أى تكنولوجيا وما هى قواعد نقلها وبأى شروط والسياق الاجتماعى المواتى لنقلها، وخصوصا ما يتعلق بتحديث النظام التعليمى، وتشجيع الابداع ودعمه ويرتبط ذلك بالاختيار الاستراتيجى بين تطوير الصناعة والدخول فى العالم التكنولوجي الجديد، وبين التركيز على الزراعة، غير أن كل هذه القضايا لا ينبغى أن تصرفنا عن المشكلة الرئيسية التى أكدنا عليها مرارا، وهى أهمية صياغة سياسة ثقافية عصرية تواجه جيوش الظلام التى تريد من خلال الارهاب الوحشى الذى تمارسه جماعات اجرامية تدعى زورا وبهتانا أنتماءها الى الاسلام، أن توقف مسيرة التقدم فى بلادنا. وهذه السياسة الثقافية لابد لها ان تعرض بالتحليل النقدى الجسور

للممارسات التراثية السلبية وأن تبرز الممارسات الايجابية وان تقدم ابعد من ذلك رؤية مستنيرة لمواجهة مشكلات الحاضر وصورة مستقبلية للتفاعل مع المتغيرات العالمية التى لايمكن اطلاقا لمجتمع ما أيا كان ان ينعزل عنها.
خلاصة ما نؤكد عليه هو أن مناقشة قضايا الاصلاح السياسى والاقتصادى لاينبغى أبدا أن تسبق المناقشة المنهجية للخيارات الاستراتيجية لمصر المستقبل. هنا وفى هذا المجال بالذات لابد للعقل المصرى ان يبرز قدرته على الخيال السياسى والابداع الفكرى فى ظل الالتزام القومى العربى.

# (٧٤)

## ثلاثية التقدم
## فى العالم المعاصر

. اجتماع الرئيس محمد حسنى مبارك مع اعضاء لجنة الاعداد
ـ الوطنى، تعتبر عجلة الحوار قد بدأت دورانها، بعد شهور طويلة من
الفكرة ومناقشتها فى وسائل الاعلام، واسهام عديد من المثقفين
رين بابداء وجهة نظرهم ازاء القضايا الاجرائية والموضوعية التى يثيرها

ذ ان بدأت الفكرة التى طرحها الرئيس، اعتبرنا فى مركز الدراسات
ية والاهرام، ان الدعوة لهذا الحوار حدث سياسى بارز ينبغى للمركز
بعه منذ البداية، ليس بتأييد الفكرة فقط ولا بالكتابة عن مختلف
ـ الحوار ولكن أهم من ذلك باجراء سلسلة من البحوث المترابطة التى
الى التعرف على اتجاهات الاحزاب والقوى السياسية ازاء الحوار
اه. وقد قام المركز باجراء سلسلة من اللقاءات مع مجموعة بارزة من
الاحزاب والقوى السياسية وستنشر قريبا هذه الاتجاهات والآراء مع

ـعة: ٣ / ٦ / ١٩٩٤.

تحليل علمى لها، لكى نحدد مواطن الاتفاق والاختلاف غير أننا أردنا ـ أبعد من ذلك ـ الا نقنع بالتعرف على آراء زعماء الاحزاب السياسية، ولكن ان ننطلق من خلال استطلاع علمى للرأى لكى نستكشف آراء النخبة السياسية والفكرية والاعلامية والاكاديمية. وهكذا تم ـ بالاشتراك مع قسم الرأى العام فى المركز القومى للبحوث الاجتماعية ـ اجراء استطلاع على عينة من النخبة حول مختلف قضايا الحوار وسننشر نتائجه فى القريب، وحصيلة كل هذه البحوث والاستطلاعات التى شارك فى الاعداد لها واجرائها مجموعة كبيرة من الخبراء والباحثين ستنشر قريبا فى كتاب حتى تكون تحت بصر اعضاء المؤتمر العام، قبل الدخول فى هذا الحوار التاريخى الذى يركز هدفه ـ كما قرر السيد الرئيس ـ على اعداد مصر لدخول القرن الحادى والعشرين، من خلال السعى لتحقيق مجموعة مترابطة من الاهداف تتمثل فى اننا «نسعى للاستقرار فى عالم يسوده الاضطراب والعنف ومنطق القوة، ونجاهد لبناء اقتصاد قوى مزدهر، فى عالم ترتفع فيه معدلات التضخم والبطالة والكساد، ونختار لانفسنا منهاجا صحيحا من التطبيق والممارسة الديمقراطية، فى عالم يدعو للدفاع عن الحريات، ويرتكب من الممارسات صباح مساء ما يناقضها ويفقد الثقة فى مصداقيتها، ونحرص على أن نعيد للانسان المصرى آمنه واستقراره، ونوفره له رزقه وقوت يومه، فى وقت تتحالف قوى غير مقدسة من الأشرار والقتلة والعملاء لضرب الانسان المصرى فى حياته ورزقه واستقراره» .

### قراءة للتحولات العالمية

وقد اشتمل خطاب الرئيس على قراءة ثاقبة للتحولات العالمية. ولعل من أبرز عناصر هذه القراءة أنه تتفاعل امام ابصارنا فى الوقت الراهن ـ على

المستوى العالمي ـ متغيرات معقدة ومتشابكة بعضها ينحو للتكامل والتكتل،من خلال عملية تشكل مجتمع كونى جديد يتجاوز بافاقه الحدود التقليدية للدول، ويعبر بحكم اتساع نطاقه الثقافات الانسانية المتعددة، وبعضها الآخر ينزع الى التفكيك، ونعنى تفكيك الوحدات السياسية القائمة والدول فى مقدمتها، من خلال ثورة الاعراق والقوميات، والتى تأخذ أحيانا أشكالا بالغة الوحشية مثلما يحدث فى البوسنه والهرسك.

أما العمليات التى تنحو للتكامل فهى تأخذ فى أبرز صورها ـ شكل التكتلات الاقليمية، وذلك تحت تأثير التحول الحاسم من الجغرافيا السياسية الى الجغرافيا الاقتصادية. ونحن نعرف انه فى ظل سيادة الجغرافيا السياسية كان ينظر عادة الى دول الجوار باعتبارها أعداء محتملة، فى حين أنه فى ضوء اعتبارات الجغرافيا الاقتصادية عادة ما ينظر الى دول الجوار باعتبارها شريكة محتملة ينبغى السعى الى التعاون معها فى سبيل تحقيق التنمية الاقتصادية وتدعيم التفاعل الثقافى.

ومن ناحية أخرى ـ وفقا لقراءة استشرافية دقيقة لبنية المجتمع الكونى الجديد، فانه ينتظر العالم فى العقود القادمة ظواهر متعددة للتفكك، حيث ينتظر ـ تحت وطأة الحاجة للتعبير عن الهوية الثقافية ـ انشقاقات ودعوات للانفصال فى اطار الدول القوية القائمة، بالاضافة الى نزاعات قد تتصاعد وتأخذ شكل حروب سافرة بين بعض الدول وبعضها الآخر، أو فى أقاليم معينة.

نحن اذن نعيش فى عصر المراجعات التاريخية، سواء على مستوى الوقائع أو على الافكار. وفى حين ان المراجعة على أرض الواقع تأخذ مسارها فى

الوقت الراهن عبر ظواهر سياسية واجتماعية وثقافية شتى، فان المراجعة الفكرية تتصاعد موجاتها على أكثر من صعيد. ولايظن أحد ان سقوط الشمولية معناه ان الرأسمالية قد انتصرت انتصارها التاريخى، كما زعم فرانسيس فوكاياما وغيره من فلاسفة التاريخ الغربيين، بل ان الرأسمالية ذاتها تمر بمرحلة مراجعة شاملة للخروج من أزمتها الممتدة منذ عقود فى محاولة للتكيف الايجابى مع حقائق العالم المعاصر. ومن أبرز مظاهر هذه الازمة ما أصبح يعترف به علماء السياسة الغربيون من أن المجتمعات الليبرالية الرأسمالية المعاصرة، تآكلت قدراتها على الحكم Crisis Of governability، مما يطلق عليه أزمة القدرة على الحكم بحكم التعقد الشديد للمشكلات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، وعدم قدرة هذه المجتمعات على حل بعضها. ومن أبرز الامثلة على ذلك مشكلة البطالة فى المجتمعات الصناعية، والتى ساد بصددها يقين فى أنها غير قابلة للحل فى المدى المنظور. وحين تحاول بعض المجتمعات حلها بقرارات سياسية كما حدث فى فرنسا من محاولة خفض معدلات الاجور بالنسبة للداخلين لاول مرة فى سوق العمل، فهناك احتمال ثورة جماهير العاملين على هذه السياسة التى ترمى الى عدم المساس بقواعد توزيع الدخل الظالمة، وذلك على حساب الاجيال الجديدة. وقد ثارت فى فرنسا فعلا جماهير الطلبة وكذلك الخريجون والشباب ضد هذه السياسة، مما دفع بالحكومة تحت الضغط الى العدول عن هذه السياسة.

وفى اطار المراجعة التاريخية للافكار والحركات السياسية فى العالم الثالث، تبدو واضحة أزمة حركة عدم الانحياز، فقد قامت هذه الحركة ونشطت فى

عصر الحرب الباردة التى سادت ظاهرة الاستقطاب الايديولوجى العنيف بين الشيوعية والرأسمالية. وقد قدر لهذه الحركة أن تلعب دورا متوازنا بارزا، ومن خلال رفع صوت العالم الثالث، ومحاولة اصطناع مواقف وسطية تحاول ان تضع حدا ادنى من التوازن اللنظام العالمى.

ولكن ماهو مستقبل هذه الحركة بعد سقوط الحرب الباردة؟ هذا هو السؤال الرئيسى الذى أصبح يشغل العديد من بلاد العالم الثالث التى تنتمى الى حركة عدم الانحياز. وهناك خيار وحيد أمام هذه الحركة، اما ان تتجدد فكريا وسياسيا وتنظيميا واما ان تنقرض بعد أن فقدت وظائفها. وفى هذا المجال هناك اجتهادات مختلفة، مازالت محل البحث والنقاش.

## ثلاثية التقدم

وفى تقديرنا أن خطاب الرئيس استطاع ان يضع يده على ثلاثية التقدم فى العالم المعاصر حين ركز على ثلاثة مقومات رئيسية لاغنى عنها لقوة الامم والاوطان وهى:

- التماسك القومى والاجتماعى.
- والقوة الاقتصادية والمادية.
- والتقدم العلمى والحضارى.

والواقع ان هذه الفقرة تعكس فهما عميقا بالغ الدقة لتغير المعادلة التقليدية لقوة الدولة فى الوقت الراهن. فى الماضى كانت القوة العسكرية القادرة على الردع لها الاسبقية فى معادلة قوة الدولة، وقد ترتبت على هذا نتائج بالغة الخطورة على التنمية الاقتصادية وخصوصا فى العالم الثالث. فقد

أدى التركيز المبالغ فيه على القوة العسكرية الى الانغماس فى شراء السلاح وتكديسه، والذى غالبا ما كان ينتفى الغرض منه سواء بعدم استخدامه، أو بحكم تقادم طرزه التكنولوجية، بحكم التقدم المذهل فى صناعة السلاح، والتى كانت تدفع بالدول إلى ان تلهث للحاق به. وهكذا اصبحت الدول فى مجال سباق التسلح تدور فى حلقة مفرغة، وتهدر بالتالى الملايين من مواردها المالية، التى لو انفقت على التنمية البشرية لغيرت جوهريا من نوعية الحياة لملايين البشر على سطح الارض.

وهكذا يمكن القول بان التركيز على التماسك القومى والاجتماعى أصبحت له الاولوية، خصوصا فى ضوء ما أشرنا اليه من بروز متغيرات متشابكة تندفع فى تفاعلاتها المعقدة فى اتجاه التفكيك. ومن هنا يمكن القول ـ بدون أدنى مبالغة ـ إنه بغير الحفاظ على التماسك القومى والاجتماعى، فإن مستقبل أى مجتمع انسانى معاصر سيكون معرضا لخطر بالغ، لأن وجوده المادى ذاته قد يتآكل مما يؤدى الى الانقراض. وها نحن نشهد تأثير الحروب الاهلية البشعة الدائرة الآن فى بعض البلاد الامريكية نتيجة لغلبة عوامل الفرقة والانقسام، على حياة البشر، حيث يتساقط كل يوم عشرات الالوف من القتلى فى صراعات أهلية مدمرة.

وهذا التماسك القومى والاجتماعى لايمكن تحقيقه إلا.. بالاعمال الدقيقة لمبدأ المواطنة بغض النظر عن الجنس أو اللون أو الدين.

غير أن التماسك لايمكن ان يتحقق بمجرد احترام مبدأ المواطنة بل انه لايمكن ان يتجلى إلا اذا طبـقت سياسات اقتصادية رشيدة من شأنها التوزيع العادل للدخل القومى. ومقتضى هذا ألا تتحمل الطبقات الفقيرة

والمتوسطة عبء التحولات الاقتصادية الضخمـة التى تأخذ مجالهـا الآن فى عديد من الدول ، والتى تأخذ شكل التحول من التخطيط المركزى الى اقتصادالسوق.

ولابد من ان نضيف الى عوامل تحقيق التماسك، التطبيق الخلاق للديموقراطية، التى تكفل تحقيق أوسع مشاركة سياسية ممكنة فى اتخاذ القرار على المستوى الوطنى والمستوى المحلى على السواء. فاحساس المواطن انه مشارك ايجابى وفعال فى عملية صنع القرار، يجعله يتقبل السياسات التي قد تكون لها آثار سلبية فى الاجل المتوسط من أجل صنع غد أكثر اشراقا وأملا.

وليس من شك فى ان الاهتمام باحترام الخصوصيات الثقافية وعدم قمع التعبيرات المختلفة عن الهوية الثقافية من أهم عوامل تحقيق التماسك القومى والاجتماعى. ولذلك يصبح لازما رفع شعار الوحدة من خلال التنوع، وتطبيقه بصورة حقيقية وبدون قيود او حدود.

واذا انتقلنا الى المقوم الثانى وهو القوة الاقتصادية والمادية، فنحن هنا بصدد التحول الحاسم الذى حدث فى مجال سياسات الدول وفى ميدان الوعى الجماهيرى العام على السواء، انتهى عهد الشعارات الايديولوجية الزاعقة والفارغة من أى مضمون حقيقى، وسادت القناعة بأن شرعية أى نظام سياسى لابد أن ينهض اولا وقبل كل شئ على قدرته على اشباع الحاجات الاساسية للجماهير. وقد أذنت بالمغيب الاتجاهات التى كانت تدعو لمقايضة الحرية بلقمة العيش وأثبتت الخبرة التاريخية ان النظم الشمولية والسلطوية التى رفعت هذا الشعار، لم ترفعه إلا دفاعا عن الممارسات

الاستبدادية، ولصالح نخب سياسية حاكمة منحرفة، ارادت ان تستأثر بالحكم وميزاته التى لاتحدها حدود الى الابد. غير ان اشباع الحاجات الاساسية ليس سوى بعد واحد من أبعاد قوة الدولة الاقتصادية، لانه لابد ان نضيف الى ذلك أهمية رفع مستوى نوعية الحياة للجماهير، فى عالم اصبحت تشغله وتؤرقه قضية البيئة، وما تمثله من خطر دائم ليس فقط على صحة الانسان وانما على مستقبل البشرية ذاتها.

ويبقى المقوم الثالث وهو التقدم العلمى والحضارى. وفى هذا المجال يمكن القول بأن أحد مؤشرات قوة الدولة الجديدة سيكون هو الحاجة إلى التقدم العلمى فى الدولة. وذلك لاننا بكل بساطة نعيش فى عصر الثورة العلمية والتكنولوجية بكل ابعادها وآفاقها ووعودها من أجل حل مشكلات الانسان المعاصر. والتقدم العلمى فى حد ذاته دليل على أن المجتمع قد حسم أمره، وتخلص من أسر الفكر الخرافى الذى يسود فى المجتمعات المتخلفة، وقطع العلاقة مع الفكر الخيالى الذى ساد فى بعض المجتمعات والذى كان يبشر بخلق عوالم انسانية مثالية يختفى فيها الشر تماما من على وجه الأرض.

التقـدم العلمى يعنى تطبيق المنهج العلمى تطبيقا دقيقا لحل مشكلات المجتمع المادية والمعنوية، وهو اشارة إلى احتفال المجتمع بالعلم كقيمة اساسية فى سلم القيم السائدة فى المجتمع، واهتمامه بتوفير كافة الشروط المادية والمعنوية للباحثين العلميين حتى يتفرغوا للابداع العلمى ، والذى لايمكن ان يظن المجتمع انه مقصود لذاته، بل بغرض حل مشكلات الانسان المعاصر.

كما أن التقدم الحضارى لايمكن ان يتحقق إلا اذا تخلصت الثقافات الانسانية المعاصرة من آفة التمركز على الذات وتمجيدها، بما يتضمنه ذلك من افكار عنصرية مضمرة أهمها أن جنسا معينا أرقى من باقى الاجناس، أو أن دينا بعينه هو افضل الاديان قاطبة، أو ان ثقافة ما هى أسمى الثقافات وأعلاها قدرا، كما أن التقدم الحضارى لايمكن أن يتحقق الا اذا انتهت تماما نزعات التهوين من ثقافات الآخرين أو التعالى عليها، أو تجاهلها، أو تشويهها، أو تعمد عدم فهمها.

وفى هذا المجال، فهناك صراع بات واضحا بعد التحولات العالمية الاخيرة فى تيارين رئيسيين: التيار الاول يدعو للصراع بين الحضارات، وهو التيار العنصرى الذى يدعو الدول الغربية الى شن حروب ثقافية ضد دول العالم الثالث، وخصوصا تلك التى أخذ نجمها يسطع فى مجال الانجاز العالمى، والتيار الثانى الذى يدعو للحوار بين الحضارات، باعتبار ان هذا الحوار هو الذى سيكفل ان تنتقل الانسانية بسلام من اطار المجتمع العالمى الى اطار المجتمع الكونى الجديد. بعبارة مختصرة، يمكن القول بان تحقيق التماسك القومى والاجتماعى، وتأسيس القوة الاقتصادية والمادية وانجاز التقدم العلمى والحضارى هى ثلاثية التقدم فى المجتمع العالمى المعاصر.

# (٧٥)

# قراءة استشرافية
# لخريطة المجتمع الكونى الجديد

ليس هناك خلاف بين الباحثين فى مختلف تخصصات العلوم الاجتماعية على أن هناك عالما جديدا يتخلق أمام أنظارنا. ويسود الاجماع على أن عام ١٩٨٩ كان هو نقطة الانقطاع الفاصلة والتى بدأ فيها تداعى النظام العالمى الثنائى القطبية. إنهار الاتحاد السوفيتى، وتفتت الكتلة الاشتراكية، وتوحدت المانيا، وانتهى عصر الحرب الباردة، وسقطت مفردات القاموس القديم. وبالتدريج بدأت تصاغ مفاهيم ومصطلحات جديدة، وأصبح مفهوم الكونيةGlobalism هو المصطلح ـ الرمز الذى يشير إلى العالم الجديد الذى هو بسبيله إلى النشوء والارتقاء.

إجماع على تداعى العالم القديم، ولكن خلافات حادة حول ملامح العالم الجديد ـ وهذه الخلافات ترد الى التنوع فى نمط «قراءة» التحولات الجارية من ناحية، وإلى التضارب الشديد بين السيناريوهات المستقبلية التى يتجاسر بعض الباحثين على صياغتها.

* الجمعة: ٢/ ٩/ ١٩٩٤.

ولو تتبعنا أنماط القراءات المتعددة التى برزت على الساحة الفكرية يمكننا أن نميز بين ثلاث قراءات أساسية:

القراءة الأولى من منظور العلاقات الدولية، حيث يحاول من خلاله الباحثون استخدام مناهج وأدوات التحليل التقليدية فى تحليل التغيرات التى لحقت بنمط توازن القوى. وبعض المحاولات الابداعية هجرت هذه الأدوات التقليدية، وتبنت بعض المنهجيات الحديثة المستقاة أساسا من أدبيات حركة ما بعد الحداثة، لتلقى أضواء غير مسبوقة على مشكلات الأمن القومى.

ومن الأمثلة البارزة عليها كتابات ليلوش وكاميل.

والقراءة الثانية من منظور التحليل الثقافى الذى يركز على رؤى العالم المتغيرة، على أنماط القيم، وأنماط التواصل بين المجتمعات وعمليات التفاعل بين الثقافات. ومن الأمثلة البارزة عليها كتابات جاك أتالى وصمويل هنتنجتون.

والقراءة الثالثة من منظور فلسفة التاريخ ومن أبرز الأمثلة لها كتابات بول كنيدى وفرانسيس فوكوياما.

وبالرغم من الأهمية القصوى للتحليل النقدى لانتاج الباحثين الذين تبنوا هذه القراءات المختلفة، بكل ما تحفل به من أفكار ثرية، إلا أننا نعتقد أن جهدا أساسيا ينبغى أن يبذل بداية للتعرف على الملامح الأساسية لخريطة المجتمع الكونى الجديد، قبل الانغماس فى مناقشة وتحليل بعض الظواهر السياسية أو الأمنية أو الاقتصادية أو الثقافية.

ويلفت النظر بشدة فى هذا المجال أن مراكز التفكير الاستراتيجى العالمى التى كانت تهيمن عليها الولايات المتحدة الامريكية ودول اوروبا الغربية وإلى حد ما الاتحاد السوفيتى قبل انهياره، قد انتقلت إلى اليابان. أليس هذا مؤشرا إضافيا لصعود نجم اليابان فى سلم القوى فى النظام العالمى؟ وليس معنى ذلك أن مراكز التفكير الغربية قد كفت عن العمل، أو توقفت بابحاثها عن التأثير فى الفكر العالمى، ولكننا نقصد أن مركز القيادة الفكرية قد انتقل من خلال استراتيجية عملية يابانية مدروسة من واشنطن ولندن وباريس وبون إلى طوكيو.

كيف حدث هذا التحول؟ هذا سؤال هام. وتبدأ القصة بمبادرة قام بها معهد نومورا اليابانى لكى يشكل جبهة علمية أطلق عليها «نادى طوكيو للدراسات الكونية» تضم أربعة مراكز بحوث غربية شهيرة وهى:

معهد بروكنجز الأمريكى، ومعهد العلاقات الدولية الفرنسى، ومعهد تشاتهام هاوس الانجليزى، ومعهد الدراسات الاقتصادية الألمانى. هؤلاء هم الأعضاء الرئيسيون الذين تصدر المنشورات البحثية بأسمائهم بالاضافة إلى اكثر من احد عشر مركزا آسيويا يقومون بأدوار ثانوية.

من خلال اجتماعات دورية بين أعضاء النادى، تصاغ تقارير دورية عن حالة الاقتصاد العالمى وآفاق تطوره، ومشكلات العلاقات الدولية بكل أبعادها. وهكذا تحولت أنظار الباحثين إلى طوكيو لمتابعة هذه الدراسات الاستشرافية بالغة الأهمية، والتى هى فى الواقع نواة فكر استراتيجى عالمى جديد، يتفاعل فيه الفكر الغربى مع الفكر اليابانى الاستراتيجى الذى يطمح إلى السيطرة على الاتجاهات الاستراتيجية البازغة.

غير أن هذه الجبهة العلمية، التى أراد منها اليابانيون الاحتكاك المباشر والتفاعل الوثيق مع أبرز المراكز الاستراتيجية فى العالم الغربى، لا تتعارض مع حرص اليابانيين على صياغة تصوراتهم الاستراتيجية عن العالم من خلال قراءة يابانية خالصة.

وإذا كنا قد درجنا فى العالم الثالث عموما ـ وفى العالم العربى خصوصا ـ على أن نجعل قبلتنا فى مجال متابعة الفكر الاستراتيجى العالمى مراكز البحث الغربية، فإنه قد آن الآوان لكى نولى عقولنا تجاه آسيا، وأن نركز بالذات على اليابان. ولعل هذا الاعتبار هو الذى جعلنا فى مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية نقوم ببحث شامل عن عمليات التكامل الآسيوى، لكى تنفذ من خلال مباحثه المتعددة فى السياسة والامن والاقتصاد والثقافة، إلى هذه المنطقة الزاخرة بالحيوية والانطلاق، كمحاولة لخلق التوازن فى اهتماماتنا البحثية التى ركزت تركيزا شديدا فى الماضى على اوروبا والولايات المتحدة الأمريكية.

## بناء النظام الكونى الجديد

تتميز اليابان بتعدد المؤسسات البحثية وبتنوع أشكالها، وبالاختلافات الواضحة فى الوظائف التى تقوم بها. وقد كان يمكن لليابان أن تقنع «بنادى طوكيو للدراسات الكونية» الذى أشرنا إليه، وإلى دوره فى إبداع الفكر الاستراتيجى الجديد. ولكن بالاضافة إليه تشكلت لجنة بعنوان «اللجنة اليابانية لدراسة النظام الكونى ما بعد الحرب الباردة» وقد أصدرت هذه اللجنة عام ١٩٩٢ كتابا بالغ الأهمية بعنوان «إعادة بناء نظام كونى جديد: ما بعد إدارة الأزمة». وهذه اللجنة تضم فى عضويتها أعضاء بارزين

من الولايات المتحدة الامريكية وروسيا، والبرازيل، والمملكة المتحدة، وفرنسا، وماليزيا ونيجيريا والهند والمانيا والصين بالاضافة إلى باحثين بارزين ويبدو الاختلاف بين «نادى طوكيو للدراسات الكونية» وبين هذه اللجنة فى أن النادى تقوم عضويته على أساس مراكز الأبحاث، فى حين أن اللجنة تقوم عضويتها على أساس الباحثين الافراد الذين قد لا ينتمون إلى مركز بحثى محدد. وهكذا تتسع الدائرة ولا يقتصر الابداع الاستراتيجى على حلقة ضيقة من المراكز، وإنما تتسع لتشمل المجتمع العلمى العالمى.

استطاعت هذه اللجنة فى تقريرها أن ترسم خريطة واضحة المعالم ببنية المجتمع الكونى الجديد، وكذلك رسم مجموعة من السيناريوهات المستقبلية لهذا المجتمع.

والخريطة الكونية المرسومة فى التقرير تقوم على ركائز ثلاث رئيسية: المؤشرات المتغيرة للمجتمع الكونى والفواعل المتغيرة فى المجتمع الكونى، وبنية المجتمع الكونى البازغ.

ونظرا للأهمية القصوى لهذا التقرير نقدم عرضا وجيزا لأبرز الأفكار التى تضمنها.

## أولا: المؤشرات المتغيرة للمجتمع الكونى

يعرض التقرير عشرة مؤشرات متغيرة للمجتمع الكونى ـ لن يتسع المقام للتفصيل فى كل منها ـ ولذلك نقنع بمجرد الاشارة إلى أبرز الأفكار المتعلق بكل مؤشر.

١ ـ انهيار الايديولوجية: الشراكة الكونية والعلاقات الثلاثية الأطراف: بعد نهاية الاستقطاب الايديولوجى الحاد بين الرأسمالية والشيوعية يمكن

القول بأن الأعوام الماضية شهدت إنهيارا سريعا فى التركيز على الايديولوجية فى المجتمع الكونى. وبالرغم من أن أنماطا متعددة من الليبرالية والعقائد الدينية ستستمر فى القيام بأدوار إيديولوجية، إلا أنها لن تكون هى العوامل التصادمية الرئيسية فى المجتمع العالمى.

وقد أدى انهيار الايديولوجية والذى حدث نتيجة انهيار الاقتصاديات المخططة إلى تغيرين بنيويين رئيسيين: الأول منهما فى مجال نماذج الشرق والغرب، والشمال والجنوب والتى بنى عليها العالم فى العقود الماضية، فإن الشرق أصبح مجموعة من الأقطار التى تسعى للحصول على رأس المال والتكنولوجيا من دول الغرب وهكذا أصبح «الشرق شبيها بالجنوب» فى سعيه لموارد التمويل العالمية. ولأن العوامل الاقتصادية فى المجتمع العالمى أصبحت لها أهمية متزايدة، فإن المجتمع الكونى سيتشكل من بنية أساسية تضم «الشمال» و «جنوبا» جديدا سيضم «الشرق» القديم. وهذه البنية تغطى مجمل المجتمع العالمى، وتتضمن عملية إعادة بناء وتنمية لما يمكن أن يطلق عليه «الجنوب الجديد» وهذه الشراكة الجديدة بين الشمال والغرب، يمكن أن يطلق عليها الشراكة الكونية Global Partenership .

والتغير البنيوى الثانى سيبدو فى إزدياد المكونات التنافسية بين الولايات المتحدة الامريكية، والاتحاد الاوروبى، واليابان، وستكون العلاقة مزيجا من التنافس والاعتماد الاقتصادى المتبادل فى نفس الوقت. والعلاقة بين هذين المتغيرين البنيويين ونعنى الشراكة الكونية والمنافسة الثلاثية ستتسم إلى حد كبير بكونها مباراة صفوية بمعنى أن مكسب طرف ما هو خسارة للطرف الآخر.

وهناك ثلاثة سيناريوهات لشكل هذه العلاقة المعقدة، فقد تحل هذه المنافسة الضارية من خلال حلول سلمية، أو قد ينجم عنها انقسامات تقليدية وثقافية بين الشرق والغرب، أو قد يحدث تقارب بين الاتحاد الأوروبى واليابانى.

٢ ـ المؤشر الثانى هو بزوغ سوق كونية اقتصادية.

٣ ـ المؤشر الثالث هو زيادة تعقيد البعد العسكرى.

٤ ـ المؤشر الرابع يتعلق بالديمقراطية من ناحية تزايد أشكالها والاختلافات بينها وضعف قواعدها وخصوصا فى العالم الثالث وفى الدول الاشتراكية السابقة، مما قد يفتح الباب أمام صور من القومية المتطرفة.

٥ ـ المؤشر الخامس هو التعددية الثقافية. والتى قد تأخذ أشكالا عدة من المقاومة ضد موجات الكونية الثقافية التى تنزع إلى توحيد أساليب الحياة فى العالم.

٦ ـ المؤشر السادس يتعلق بصعود قيم حقوق الانسان والديمقراطية والبيئة. وفى هذا المجال إذا كانت هذه القيم تبدو أساسية فى المجتمعات الشمالية المتقدمة، فإنها قد لا تكون لها الأولوية فى بلاد العالم الثالث، أو فى البلاد الاشتراكية السابقة، التى تجابه مشكلات حادة، أهمها مسألة «تكامل الدولة» والتى قد تجعل هذه القيم المنشودة لا يكون لها الاسبقية.

٧ ـ المؤشر السابع هو السيادة البازغة للطبقة الوسطى فى المجتمع الكونى.

ويتعلق هذا المؤشر بالتوقع المستقبلى لنمو حجم ودور الطبقة الوسطى فى البلاد النامية، للسير على نفس خط التطور الذى شهدته الطبقة الوسطى

فى البلاد الصناعية فى الخمسينيات والستينات. وإذا كان بعض اعضاء هذه الطبقة فى البلاد النامية قد يكونون من أنصار الخصوصية الثقافية، إلا أن بعض عناصرها الأخرى التى تتبنى رؤى عالمية سيكون لها دور بارز فى إدامة الصلة بين المجتمعات القومية والمجتمع الكونى الجديد.

٨ ـ المؤشر الثامن يتعلق بتوقع حركات كبرى للسكان فى العالم. وهذه الحركات ستتم نتيجة ظروف متعددة.

وهذه الحركات ستنطلق عبر ثلاثة روافد أساسية:

من الجنوب إلى الشمال ومن الاتحاد السوفيتى السابق ودول أوروبا الشرقية إلى الدول الغربية والحركة الثالثة من الأقطار التى تشهد كوارث كالمجاعات والحروب والكوارث الطبيعية، والتخريب البيئى إلى الأقطار المجاورة.

وقد يترتب على ذلك تصاعد موجات العنف القبلية والاثنية. وإذا وضعنا هذه الروافد الثلاثة لحركات السكان متجاورة، فمعنى ذلك أننا سنشهد فى العقود القادمة، أكبر تحركات للسكان منذ إنشاء الدول الحديثة.

٩ ـ المؤشر التاسع هو كونية العلم فى مقابل قومية التكنولوجيا سيصبح العلم والتكنولوجيا وليس الايديولوجية هما المحركان الأساسيان للمجتمع الكونى. ونتيجة لثورة الاتصالات أصبحت كونية العلم حقيقة واقعة بحكم سهولة الاتصال بين العلماء فى مختلف أنحاء العالم. غير أنه فى مجال التكنولوجيا قد تميل بعض الدول إلى سياسات قومية للتكنولوجيا وقد يؤدى ذلك ـ فى بعض جوانبه ـ إلى الصراع مع كونية العلم.

١٠ ـ المؤشر العاشر والأخير يتعلق بالزيادة الدرامية فى الأنشطة الدولية غير المشروعة، وأبرزها السوق السوداء فى السلاح، والتجارة غير المشروعة فى الأسلحة الذرية التكتيكية. وتجارة المخدرات وبالاضافة إلى ذلك احتمال زيادة معدلات الارهاب.

## ثانيا: الفواعل المتغيرة فى المجتمع الكونى

ستتعدد الفواعل فى المجتمع الكونى. فهى لن تقتصر على الدولة التى ستلحق بوظائفها تغيرات جوهرية فقط، ولكن سيضاف إليها المنظمات الاقليمية، والشركات المتعددة الجنسيات والشركات الكونية والنخبة العابرة للقوميات، والجماعات الاثنية والأديان، ووسائل الاعلام الكونية.

ولو اقتصرنا ـ نظرا لضيق المجال ـ على الدولة لقلنا إنها ستظل فاعلا رئيسيا فى العقود القادمة بالرغم من بروز دور الشركات دولية النشاط وغيرها من المنظمات الدولية، والاقليمية. غير أن وظائف الدولة سيطرأ عليها نتيجة عوامل متعددة، بعضها سيؤدى إلى اضعاف دور الدولة فى بعض الميادين وبعضها الآخر سيؤدى إلى تقوية دورها. وكل ذلك سيتم فى إطار تطور تدريجى ومستمر يجعل الدول المعاصرة تتبنى صيغة الديمقراطية البرلمانية. وهناك إتفاق على أنه بغض النظر عن الفروق بين الدول، فإن وظائف الدولة ستقوى فى عدد من الميادين أهمها:

ـ قيادة التطور فى مجال التكنولوجيا رفيعة المتسوى.

ـ حماية الصناعات القائمة المعرضة للانهيار.

ـ السيطرة على حركة الهجرة والمهاجرين.

- القيام بوظائف الرفاهية العامة فى البلاد النامية.

ومن ناحية أخرى ستضعف وظائف الدولة نتيجة العديد من العوامل أهمها:

- النزوع الواسع لاقتصاديات السوق والانتقال من دولة الرفاهية إلى مجتمع الرفاهية.

- لامركزية وظائف الحكومة.

- تفويض السلطة للمؤسسات الدولية والاقليمية.

- زيادة المكونات الدولية فى إدارة الدول.

- إرتفاع نسبة التمويل الخارجي وتأثيره على الميزانيات القديمة.

- الحركة العالمية للناس والمعلومات.

ويمكن القول بأن فصلا هاما من فصول الرؤية المستقبلية لدور الدولة فى التنمية، يتعلق بتغير مكونات قوة الدول. ذلك أن المعادلات التقليدية لقوة الدولة سيطرأ عليها تغيرات جوهرية فى الفترة القادمة. وإذا كان المكون العسكرى ستظل له أهمية فى المستقبل، فإن مكون السلاح الذرى سيكون أقل أهمية. وهناك إتفاق عام على أن الاقتصاد سيكون أقل أهمية. وهناك إتفاق عام على أن الاقتصاد سيكون هو المكون الأساسى للقوة فى العقود القادمة. وستصبح العوامل التالية هى العناصر الأساسية للقوة الاقتصادية.

- العلم والتكنولوجيا.

- السياسة الاقتصادية.

ـ القدرات الادارية.

ـ التنظيم الاجتماعى.

ـ التعليم.

وذلك فى الوقت الذى ستنخفض فيه قيمة الموارد الطبيعية والأرض كأساس للقوة الاقتصادية.

وينبغى أن نؤكد أن الثقافة ستصبح من بين أهم مصادر القوة فى عصر المعلومات، وستصبح الثقافة المتطورة القادرة على التعامل بحساسية فائقة مع متغيرات العصر من بين مصادر القوة للنفوذ القومي. ولسنا فى حاجة إلى الاشارة إلى التطورات المشهودة الراهنة والمتعلقة بالانتقال من عهد الجغرافيا السياسية التى كانت تقليديا تنحو إلى أن تعتبر دول الجوار أعداء محتملين إلى عصر الجغرافيا الاقتصادية، التى تقوم أساسا على التعاون والتحالف بين الدول والتى تأخذ الآن شكل تتابع التكتلات الاقليمية. وهكذا يمكن القول بأن القول الفصل فى دور الدولة يتلخص فى الانتقال من النموذج التقليدى الذى كان سائدا فى عصر الاستقطاب الايديولوجى بين الاتحاد السوفيتى والولايات المتحدة الأمريكية، والذى كان يتشبث من ناحية بالتدخل الشامل للدولة فى كل مجالات الاقتصاد تخطيطا وترك العملية الاقتصادية لقوى السوق.

الصورة المستقبلية لدور الدولة ستكون أكثر تعقيدا من هذه النماذج التقليدية، حيث سيختلط التخطيط سواء مورس بصورة صريحة أو ضمنية مع ممارسة الحرية الاقتصادية، لأننا سنعيش فى القرن الحادى والعشرين عصر التفاعل الوثيق بين السياسى والاقتصادى والثقافى.

## ثالثا: المجتمع الكونى البازغ

١ - ستتشكل هذه البنية فى ضوء العلاقة الديناميكية بين الشراكة الكونية والعلاقات الثلاثية، حيث ستصبح الواقعية هى المفهوم الرئيسى السائد فى الحقبة القادمة وستتحول العلاقة بين الشمال والجنوب إلى شراكة كونية، كما أنه ستسود علاقات التعايش والمنافسة والتعاون بين الأطراف الثلاثة: الولايات المتحدة الأمريكية، وأوروبا واليابان. والعلاقات الديناميكية بين الشراكة الكونية والعلاقات الثلاثية ستقوى من نزعة التكتلات الاقليمية فى العقود القادمة.

**٢ - ظهور نظم تتمحور حول موضوعات خاصة:**

ستنشأ نظم فرعية تركز على موضوع معين، مثل نظام التمويل الخاص بالسوق الاقتصادية الكونية، بغض النظر عن العوامل الأخرى مثل البعد العسكرى، أو العلم والتكنولوجيا، أو الاعتبارات البيئية. كما أن البعد العسكرى سيشكل أيضا نظامه الخاص.

وتشتت هذه النظم وعدم التأليف بينها فى منظومة واحدة سيجعل إدارة المجتمع الكونى عملية بالغة الصعوبة.

**٣ - النظم الكونية والنظم الاقليمية:**

لابد من إيجاد صيغ للتنسيق بين النظم الاقليمية والتى ستنشأ أساسا حول محور إجراءات بناء الثقة، أو التكامل الاقتصادى بين النظم الكونية. وربما تدور أشد المعارك ضراوة حول التجارة.

## ٤ - الواحدية القطبية فى مواجهة التعددية القطبية :

النظم الكونية التى تدور حول موضوع محدد ستنقسم إلى إتجاهين: بعضها سيوجه إلى أبنية واحدية القطبية، والأخرى ستدور حول نظم متعددة القطبية.

والنظم الواحدية القطبية ستتعلق بالجوانب العسكرية والمالية. الجوانب العسكرية سيبرز فيها دور الولايات المتحدة الأمريكية باعتبارها القطب الواحد الذى يمتلك قدرة عسكرية فائقة، فى حين أن الجوانب المالية من المحتمل أن تكون اليابان فى العقود القادمة هى قطبها الواحد.

ومن ناحية أخرى هناك ميادين ستكون التعددية القطبية هى المسيطرة عليها، كالنظام السياسى على سبيل المثال، والذى سيعالج موضوعات مثل حقوق الانسان، والارهاب، والمخدرات، وحركات السكان الجماعية والنزاعات الاقليمية. عدة دول مثل الولايات المتحدة وروسيا والصين والمانيا واليابان والمملكة المتحدة سيكون لها الصوت الأعلى فى هذه الميادين، أكثر من غيرها من الدول.

وبحسب الموضوعات التى ستناقش فإن دولا أخرى سيكون لها دور فى مجال استشارتها لوضع حلول، ومثالها الهند، وأندونيسيا، والبرازيل والمكسيك ونيجيريا ومصر.

وبعد، هذه الخطوط العريضة لخريطة المجتمع الكونى الجديد، كما يستشرفها تقرير اللجنة اليابانية للنظام الكونى ما بعد الحرب الباردة، قنعنا بعرضها فى إيجاز شديد لمجرد الاشارة إلى أهمية متابعة الفكر الاستراتيجى

العالمى الجديد فى نطاقه ومصادره المستحدثة ونعنى اليابان على وجه الخصوص.

وإذا كانت اليابان قد استقر وضعها منذ عقود بإعتبارها عملاقـا اقتصاديا، فإنها بسبيلها الآن من خلال دروب شتى لتصبح قوة سياسية عظمى، وهى بهذا الوصف لابد أن يكون لها مدرستها الاستراتيجية المستقلة التى تعكس تفكيرها فى خريطة العالم المقبلة والقوى التى ستتحكم فيها، ومحاولة توقع التطورات القادمة من خلال صياغة السيناريوهات المختلفة، التى هى الأساس الذى يبنى عليه صانع القرار رؤيته للحاضر واستشرافه للمستقبل.

* **المؤلف:**

ـ مستشار مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام.

ـ أستاذ علم الاجتماع بالمركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية.

ـ مدير مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بمؤسسة الاهرام (١٩٧٥ ـ ١٩٩٤)

ـ صدر له عديد من الكتب أهمها: أسس البحث الاجتماعى (١٩٦٣)، التحليل الاجتماعى للادب (١٩٧٣)، الشخصية العربية بين مفهوم الذات وتصور الآخر (١٩٧٣)، تحليل مضمون الفكر القومى (١٩٨٢) بالانجليزية، الدول الغنية والدول الفقيرة فى الوطن العربى ١٩٨٥، والبيروقراطية المصرية (١٩٨٨)، مصر بين الأزمة والنهضة (١٩٩٠)

# كتب صدرت للمؤلف

١ ـ أسس البحث الاجتماعى (بالاشتراك) القاهرة: دار الفكر العربى، ١٩٦٣.

٢ ـ دراسات فى السلوك الاجرامى ومعاملة المذنبين، القاهرة: دار الفكر العربى، ١٩٦٣.

٣ ـ التحليل الاجتماعى للأدب، الطبعة الأولى، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧٠. (الطبعة الثانية) بيروت: دار التنوير، ١٩٨٢.

٤ ـ الصهيونية والعنصرية، معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة، ١٩٧٧.

٥ ـ السياسة الجنائية المعاصرة، دراسة نقدية للدفاع الاجتماعى، القاهرة: دار الفكر العربى، ١٩٧٣.

٦ ـ الشخصية العربية، بين صورة الذات ومفهوم الآخر، بيروت: دار التنوير، الطبعة الثانية، ١٩٨٢، الطبعة الثالثة ١٩٨٣.

٧ ـ اتجاهات الرأى العام العربى إزاء قضية الوحدة (بالاشتراك)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨٢.

٨ ـ تحليل مضمون الفكر القومى، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية ١٩٧٨.

٩ ـ الدول الغنية والدول الفقيرة (باللغة الانجليزية)، محرر بالاشتراك، دار نشر وستفيو، ١٩٨٠.

١٠ ـ البيروقراطية فى مصر (باللغة الانجليزية) بالاشتراك، دار نشر جامعة سيراكيوز، ١٩٨٨.

١١ ـ مصر بين الأزمة والنهضة، يوميات باحث مصرى، القاهرة: كتاب الاقتصادى، عام ١٩٩٠.

رقم الإيداع ٩٠٠٤ / ٩٥

عربية للطباعة والنشر
١٠٠٧ شارع السلام ـ أرض اللواء المهندسين
تليفون : ٣٠٣١٠٤٣ ـ ٣٠٣٦٠٩٨

# الكونية والأصولية وما بعد الحداثة

## أسئلة القرن الحادى والعشرين



**الكاتب فى سطور**

* مستشار مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام

* أستاذ علم الاجتماع بالمركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية

* مدير مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بمؤسسة الاهرام (١٩٧٥-١٩٩٤)

* صدر له عديد من الكتب أهمها: أسس البحث الاجتماعى (١٩٦٣) ، التحليل الاجتماعى للأدب (١٩٧٣) ، الشخصية العربية بين مفهوم الذات وتصور الآخر (١٩٧٣) ، تحليل مضمون الفكر القومى (١٩٨٢) بالإنجليزية ، الدول الغنية والدول الفقيرة فى الوطن العربى ١٩٨٥ ، والبيروقراطية المصرية (١٩٨٨) ، مصر بين الأزمة والنهضة (١٩٩٠)

## هذا الكتاب

يعالج الكتاب من خلال مجموعة مترابطة من الدراسات والمقالات ثلاثة موضوعات أساسية : الكونية والأصولية وما بعد الحداثة . وهو يبدأ بمقدمة لسيرة ذاتية للكاتب تلقى الأضواء على التكوين الثقافى لجيل كامل من المثقفين المصريين الذين مارسوا الحياة بوعى فى الأربعينيات ، وتشكلت عقولهم فى اطار النهضة، وفى مناخ الحركة الوطنية المصرية . ويتصدر الكتاب دراسة أكاديمية عن الثورة الكونية يطرح فيها الكاتب رؤيته للمتغيرات العالمية . ويضم الكتاب جزأين الأول عن نقد العقل التقليدى والثانى عن أزمة المشروع الإسلامى المعاصر وهى سلسلة مقالات «الاوراق الثقافية» التى نشرها الكاتب فى الأهرام فى الفترة من أغسطس ١٩٩٣ حتى سبتمبر ١٩٩٤

**والله ولى التوفيق**

**الناشر**

ISBN : 977 - 281 - 005 - 0

ACADEMIC BOOKSHOP